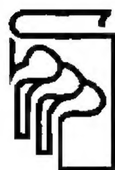
چاپ پنجم

واژه‌نامه‌ی فلسفی مارکس

بابک احمدی

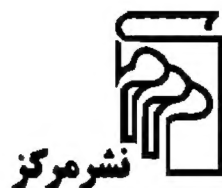


واژه‌نامه‌ی فلسفی مارکس



واژه‌نامه‌ی فلسفی مارکس

بابک احمدی



واژه‌نامه‌ی فلسفی مارکس

بابک احمدی

© نشرمرکز چاپ اول ۱۳۸۲، شماره‌ی نشر ۶۶۷

چاپ پنجم ۱۳۹۱، ۸۰۰ نسخه، چاپ فرارنگ

شابک: ۵-۷۲۷-۳۰۵-۹۶۴-۹۷۸

نشرمرکز: تهران، خیابان دکتر فاطمی، روبه‌روی هتل لاله، خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸

تلفن: ۳-۸۸۹۷۰۴۶۲   فاکس: ۸۸۹۶۵۱۶۹

Email: info@nashr-e-markaz.com

سرشناسه:	احمدی، بابک، ۱۳۲۷ ـ
عنوان و نام پدیدآور:	واژه‌نامه‌ی فلسفی مارکس / بابک احمدی
مشخصات ظاهری:	هشت، ۲۱۶ ص.
یادداشت:	ص.ع. به انگلیسی: Bâbak Ahmadi: A Dictionary of Marx's Philosophical Terms
	کتاب‌نامه به صورت زیرنویس
موضوع:	فلسفه؛ اصطلاح‌ها و تعبیرها؛ مارکس، کارل، ۱۸۱۸-۱۸۸۳ Marx, Karl
رده‌بندی کنگره:	۲ و ۳ الف / ۴۹ B
رده‌بندی دیویی:	۱۰۳
شماره‌ی کتاب‌شناسی ملی:	۴۸۲۶۱ - ۸۱ م

فهرست

پیش‌گفتار ۱
کوته‌نوشت‌ها و منابع اصلی ۵
واژه‌نامه‌ی فلسفی مارکس ۷
گاه‌نامه‌ی فلسفی ۱۹۳
نمایه‌ی مدخل‌ها ۲۱۱

«در علم هیچ شاه‌راهی نمی‌توان یافت، و فقط آن کسانی که از گام برداشتن در بیراهه‌های خسته‌کننده‌ی علم هراسی به دل راه ندهند، بخت رسیدن به بلندی‌های نورانی آن را دارند».

کارل مارکس نامه به موریس لاشاتر، در: پیش‌گفتار برگردان فرانسوی سرمایه.

پیش‌گفتار

۱

هگل در پیش‌گفتار *پدیدارشناسی روح* نوشته: «آن چه زیاد شناخته شده، به دلیل این که زیاد شناخته شده، همواره ناشناخته می‌ماند».[1] چون این حکم دیالکتیسین کهنه‌کار را در مورد اندیشه‌های استاد دیگر دیالکتیک، کارل مارکس، بیازماییم، می‌بینیم که درست از کار درمی‌آید. با وجود ده‌ها هزار کتاب، مقاله و درس‌نامه‌ای که در طول یک و نیم سده‌ی گذشته به زبان‌های گوناگون درباره‌ی مارکس منتشر شده‌اند، او هم‌چنان مرموز و ناشناخته باقی مانده است. شاید به این دلیل که اندیشه‌اش برای هر نسل تازه بود، و همواره ایده‌هایی نو در چنته داشت. چنان که به رغم آن همه هیاهو که درباره‌ی مرگ افکارش بر پا کردند، هنوز هم برای ما در بسیاری زمینه‌ها، از جمله در گستره‌ی اندیشه‌ی انتقادی، و در نتیجه فهم دقیق‌تر روزگارمان، حرف‌هایی ژرف، و پیش‌تر ناشنیده، دارد.

در نگاه نخست، شاید بحث از آثار فلسفی مارکس ناسازگون به نظر

---

1. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trans. B. Bourgois, Paris, Vrin, 1997, p.91.

بیاید. با این که رشته‌ی دانشگاهی‌اش فلسفه بود، اما به فاصله‌ای کوتاه از آغاز کار نویسندگی‌اش مخالفت خود را با فلسفه (آن‌جا که ادعای فهم دشواری‌های جهان، و ارائه‌ی راه‌حل‌هایی بر آن‌ها را دارد) اعلام کرد. او فیلسوف را مظهر از خودبیگانگی خواند، کسی که خود را ملاک جهانی بیگانه قرار می‌دهد. بعد هم فلسفه را یکی از عناصر ایدئولوژی دانست، که با تحلیل علمی بنیاد اقتصادی یعنی مجموعه‌ی مناسبات تولیدی و اجتماعی، تفاوت بنیادین دارد. به این ترتیب، آیا می‌شود از او به عنوان یک فیلسوف یاد کرد؟ پاسخ من به این پرسش مثبت است. زیرا مارکس به گسترش سخن فلسفی یاری رساند. مفاهیم و مسائلی را به قلمرو خردورزی در فلسفه‌ی علوم اجتماعی و فلسفه‌ی علم کشاند که پیش‌تر بر فیلسوفان ناشناخته بودند. راه‌هایی را برای حل این مسائل و برخی معضل‌های قدیمی فلسفه پیش کشید که موجب بحث‌های مهمی در میان فیلسوفان شدند. او تاثیری ژرف بر اندیشه‌ی فلسفی پس از خود گذاشت. ادعای من این است که مارکس یکی از پیش‌گامان نقادی سوژه‌ی دکارتی بود، و با طرح اهمیت کنش و فعالیت انسانی راهی تازه را گشود که در زمان خود او درک نشد.

۲

هدف نخست از تدوین این واژه‌نامه یاری به دانشجویان و خوانندگانی است که به مطالعه‌ی آثار فلسفی مارکس می‌پردازند. برخی از مهم‌ترین و دشوارترین مفاهیمی که در این آثار آمده‌اند در واژه‌نامه توضیح داده شده‌اند. این واژه‌نامه مانند هر فرهنگ تخصصی، گزینشی است، و روشن است که گزینش عنوان‌ها و نگارش توضیح مدخل‌ها استوار به پیش‌فهم‌هاو برداشت‌های نویسنده هستند، و ادعای عینی‌گرایی ناب در

میان نیست. واژه‌نامه‌هایی از این دست اگر در انجام وظیفه‌ی خود موفق شوند می‌توانند به پژوهش‌گرانی نیز یاری کنند که در گستره‌ی تاریخ اندیشه‌ها و باورها کندوکاو می‌کنند. «تاریخ مفهوم‌ها» که به آلمانی Begriffsgeschichte خوانده می‌شود، از توجه به همین موارد تخصصی، یعنی توضیح مفهوم‌هایی که در آثار یک اندیش‌مند، یا در قلمرو یک سخن خاص، به کار رفته‌اند، شکل می‌گیرد. نگرش نقادانه در توضیح مفاهیم به پدید آمدن «تاریخ انتقادی مفهوم‌ها» یاری می‌کند که مفیدترین و کارآترین شکل این شاخه‌ی دانایی است، و تا حدودی به آن‌چه میشل فوکو L’archéologie du savoir یا «دیرینه‌شناسی دانایی» می‌نامید، نزدیک است. منش نقادانه‌ی پژوهش‌ها همواره یاری می‌کنند تا ما بتوانیم آن‌چه خود را به عنوان حقیقت معرفی می‌کند، چنان‌که هست، یعنی یکی از انواع «رژیم‌های حقیقت» بشناسیم.

۳

○ برخی از آثار فلسفی و سیاسی اصلی مارکس نوشته‌های مشترک او با فریدریش انگلس هستند (چون *خانواده‌ی مقدس*، *ایدئولوژی آلمانی*، *مانیفست حزب کمونیست* و...). در مدخل‌ها، اشاره به این نوشته‌ها به عنوان آثار مارکس، فقط برای پرهیز از تکرار است.

○ عنوان آثار مارکس در متن مدخل‌ها کوتاه شده است. «مانیفست» به جای *مانیفست حزب کمونیست*، «دست‌نوشت‌های ۱۸۴۳» به جای *درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل*، «دست‌نوشت‌های ۱۸۴۴» به جای *دست‌نوشت‌های اقتصادی ـ فلسفی*، و غیره. خواننده عنوان کامل آثار مارکس را در گاه‌نامه‌ی فلسفی، به سادگی خواهد یافت.

○ هر مدخل با عنوان‌های فارسی و آلمانی آغاز می‌شود. فهرستی در

پایان کتاب آمده که در برابر عنوان‌های فارسی برابرهای فرانسوی و انگلیسی را نیز ارائه می‌کند.

○ مدخل‌ها دو دسته‌اند. یکی مدخل‌های توضیحی (حداکثر هفت صفحه)، و دیگری مدخل‌های ارجاعی که خواننده را به یک (و فقط یک) مدخل دیگر که بحث اصلی در آن آمده، ارجاع می‌دهند. هر مدخل توضیحی نیز در پایان خود به حداکثر پنج مدخل دیگر که با مطالعه‌ی آن‌ها موضوع بیشتر دانسته می‌شود، ارجاع داده شده است. جدا از این در مهم‌ترین مواردی که ارجاع مفهومی را به مدخل دیگری لازم دانستم، آن را با علامت (*) مشخص کردم.

○ برای این که برابر-واژه‌ها یک‌دست باشند، تمامی واگویه‌های آثار مارکس را خودم ترجمه کرده‌ام.

○ درگاه‌نامه‌ی فلسفی از: ۱) رویدادهای مهم زندگی مارکس و آثار اصلی او، ۲) عنوان مهم‌ترین آثاری که در قلمرو شناخت اندیشه‌ی فلسفی مارکس (یا استوار به تاویل‌هایی از آن در پیشبرد بحث نظری) منتشر شده‌اند، ۳) برخی از رویدادهای تاریخی مهم که بر مسیر تاویل‌های از اندیشه‌ی مارکس تاثیر آشکار داشتند، یاد شده است.

○ علامت «نک: ـ» به معنای «نگاه کنید به ـ» است.

اسفند ۱۳۸۱

کوته‌نوشت‌ها و منابع اصلی

کوته‌نوشت‌های آثار مارکس

آثاری از مارکس که بارها از آن‌ها واگویه‌هایی در این کتاب آمده، در داخل متن، درون پرانتزهایی بنا به حروف اختصاری زیر معرفی شده‌اند:

ب

K. Marx and F. Engels, *Selected Works*, in three volumes, Progress Publishers, Moscow, 1977.

د

K. Marx, *A Contribution to the Critique of Political Theory*, Progress Publishers, Moscow, 1978.

س

K. Marx, *Capital, A Critique of Political Economy*, volume 1, trans. B. Fowkes, The Pelican Marx Library, London, 1976.

K. Marx, *Capital, A Critique of Political Economy*, volume 2, trans. D. Fernbach, The Pelican Marx Library, London, 1981.

K. Marx, *Capital, A Critique of Political Economy*, volume 3, trans. D. Fernbach, The Pelican Marx Library, London, 1978.

گ

K. Marx, *Grundrisse, Foundations of of the Critique of Political Economy, (Rough Draft)*, trans. M. Nicolaus, London, 1073.

م

K. Marx and F. Engels, *Collected Works*, Progress Publishers, Moscow, (1974-).

ن

K. Marx and F. Engels, *Selected Correspondence*, Progress Publishers, Moscow, 1975.

شماره‌ی جلدها پس از حروف اختصاری می‌آید، و پس از دو نقطه (:) شماره‌ی صفحه می‌آید، و اگر بعد از آن حرف پ آمد به معنای «پانوشت در همان صفحه» است. برای نمونه (م۵:۲۸پ) یعنی عبارتی از پانوشت صفحه‌ی ۲۸ جلد پنجم مجموعه‌ی *آثار* به زبان انگلیسی آمده است. آثاری از مارکس هم که بیش از دو بار از آن‌ها واگویه‌ای نیامده در پانوشت‌ها با مشخصات کامل آمده‌اند.

منابع اصلی

G. Labica and G. Bensussan, *Dictionnaire Critique du Marxism*, Deuxiéme Édition, Press Universitaires de France, Paris, 1985.

E. Renault, *Le Vocabulaire de Marx*, Ellipses, Édition Marketing, Paris, 2001.

فرهنگ زیر به تازگی منتشر شده است:

J. Bidet and E. Kouvélakis, *Dictionnaire Marx Contemporain*, Press Universitaires de France, Paris, 2002.

واژه‌نامه‌ی فلسفی مارکس

آرمان‌شهر Utopie

نک: کمونیسم.

آزادی / ضرورت Freiheit/Notwendigkeit

دو واژه‌ی آلمانی Freiheit و frei به معناهای «آزادی» و «آزاد»، از مفهوم کلیِ «آزادی» در تمامی دلالت‌های سیاسی و اجتماعی آن، و مفهوم خاصِ فلسفی «آزادی اراده»، خبر می‌دهند. از این‌رو، لفظ Freiheit هم با بردگی در تضاد است و هم با «اجبار»، «وابستگی» و «ضرورت». هگل کوشید تا این چندگانگی معناهای Freiheit را در نظریه‌ای یکه درباره‌ی آزادی گرد آورد.[1] از نظر مارکس نیز این لفظ دربردارنده‌ی معناهای گوناگونی بود، و او هم به سهم خود تلاش کرد تا نظریه‌ای یکه درباره‌ی آن فراهم آورد. او بیشتر با دلالت‌های سیاسی و اجتماعی مفهوم «آزادی» سروکار داشت، اما در مواردی (بیشتر در آثار دوران جوانی‌اش، اما نه فقط در آن‌ها) از تقابل فلسفی آزادی / ضرورت نیز یاد کرد.

---

1. M. Inwood, *A Hegel Dictionary*, Oxford, 1992, p.110.

آزادی و ضرورت دوگانه‌ای مشهورند. در سخن فلسفی به‌گونه‌ای سنتی از دو طریق به این دوگانه توجه می‌شد: ۱) رویکرد استوار به امکان‌ها، که آزادی را کنش افزایش امکان‌های طبیعی و اجتماعی پیش‌روی انسان می‌داند، و ضرورت را محدودکردن این امکان‌ها ارزیابی می‌کند. اراسموس، دکارت، و کانت چنین برداشتی از آزادی و ضرورت در سر داشتند. در این رویکرد، محدودیت‌های زمانی، مکانی، و علّی (به عنوان ضرورت‌ها) در برابر کوشش انسان برای گسترش قلمرو توانایی‌های طبیعی‌اش قرار می‌گیرند. به همین شکل، کنش انسان‌ها برای این که امکان‌های خود را در زندگی اجتماعی‌شان بیشتر کنند نیز، به قلمرو آزادی آنان مربوط می‌شود. از این‌رو، آزادی اخلاقی آن‌سان که کانت نشان داد، پیش از هر چیز فهم محدودیت‌های کنش انسانی است. هگل هم از یک نظر با این نکته موافق بود که آزادی را «فهم ضرورت» معرفی می‌کرد، اما معنایی کلی‌تر هم از آن ارائه می‌کرد. به‌گمان او چیزی، و به طور خاص کسی، آزاد است اگر، و فقط اگر، مستقل و تعیین‌کننده‌ی موقعیت و تکامل خویش باشد. یعنی شیوه‌ی هستن‌اش به‌وسیله‌ی کسی دیگر، یا عامل و نیرویی دیگر جز خودش تعیین نشود. ۲) رویکرد استوار به حق گزینش، که از شک‌آوران یونان کهن آغاز شد، و در مبانی لیبرالیسم سیاسی باز مطرح شد. در این رویکرد، آزادی به طور بنیادین در برابر ضرورت طبیعی قرار می‌گیرد، اما نکته‌ی مهم بر سر آزادی در گزینش امکان‌ها و بدیل‌های مختلفی است که پیش روی انسان قرار می‌گیرند. محدودیت و تناهی این بدیل‌ها در نهایت بیان ضرورت‌ها هستند، اما آزادی پیش از آن که نقطه‌ی مقابل این ضرورت محسوب شود، توانایی انسان در گزینش آزادانه میان بدیل‌های گوناگون پیش روی او، و از سوی دیگر توانایی‌اش در ایجاد بدیل‌های تازه است. این نکته‌ی آخر شامل آزادی به معنای نخست هم خواهد شد.

درک مارکس از آزادی بیشتر به رویکرد نخست مربوط می‌شد. او موقعیت‌های تاریخی، زمان و مکانی را ضرورت می‌دانست. به نظر او انسان در دل ضرورت‌ها، یعنی درون مناسبات متعیّن تاریخی و اجتماعی، به دنیا می‌آید، و توانایی آن را ندارد که فراسوی این مناسبات برود، مگر این که شرایط عینی هستی‌اش به او محدودیت‌های خود را بنمایانند، و راهی هم پیش روی‌اش بگشایند. انسان زاده‌ی مناسبات اجتماعی است، و اگر در نقش آفریننده‌ی آن‌ها ظاهر می‌شود فقط به دلیل افق امکان‌هایی است که این مناسبات بر او می‌گشایند. به همین دلیل مارکس در پیش‌گفتار مجلد نخست *سرمایه* نوشت که به افراد (و از زمین‌داران و سرمایه‌داران مثال زد) فقط وقتی توجه کرده که آن‌ها در حکم «شخصی‌شدن مقوله‌های اقتصادی و حامل (Träger) مناسبات خاص و منافع خاص باشند» و افزود: «دیدگاه من که تکامل صورت‌بندی جامعه را مانند فراشد تاریخ طبیعی می‌بیند، کم‌تر از هر بینش دیگری می‌تواند فرد* را مسوول مناسباتی بداند که خودش فرآورده‌ی آن‌هاست، هر چه هم که او خودش را از نظر ذهنی فراتر از آن‌ها قرار داده باشد» (س۱:۹۲).

بنا به بسیاری از نوشته‌های مارکس، چنین به نظر می‌رسد که او شرایط عینی هستی انسان، و مناسبات اجتماعی را به طور کامل مستقل از شرایط ذهنی انسان نمی‌دانست. آدمی در جریان فعالیت‌ها، کار،* و کنش (پراکسیس)* خود می‌تواند دست‌کم تا حدودی شرایط عینی را دگرگون کند، و این فعالیت‌ها از خواست‌ها، نقشه‌ها و دانسته‌های ذهنی او جدا نیستند. به گفته‌ی هگل ضرورت وحدت دیالکتیکی ضرورت و امکان است. مارکس نیز چون هگل، تاریخ* را گذرراه تکامل از محدوده‌ی ضرورت به قلمرو آزادی می‌شناخت، و می‌خواست مفهوم آزادی را از هر پیرایه‌ی ایدئولوژیک رها کند. او تاکید داشت که فضای آزادی در

دایره‌ی ضرورت، پدیده‌ای تاریخی است. در نتیجه، یک انسان، یک طبقه، و یک جامعه، هرگز به معنایی مطلق آزاد نیستند، بل همواره به معنایی نسبی (و تاریخی) آزادند. آزادی انسانی یک امکان استوار بر زمینه‌ی واقعیت‌ها* و محدودیت‌های تاریخی هستی آدمی است. چنان که در نخستین صفحه‌ی هجدهم برومر نیز می‌خوانیم: «انسان‌ها تاریخ خود را می‌سازند، اما نه چنان که خود می‌خواهند، یا در شرایطی که خود آن‌ها را برگزیده‌اند، بل در شرایطی که بازمانده‌ی گذشته‌هاست و آن‌ها به‌گونه‌ای مستقیم با آن شرایط درگیر و روبرویند». انسان‌ها تاریخ را رها از دایره‌ای که خود تاریخ آن‌ها را درون آن جای داده، نمی‌آفرینند. از این‌رو: «بار سنت تمامی نسل‌های پیشین با همه‌ی سنگینی خود چونان کابوسی بر مغز زندگان سنگینی می‌کند» (ب ۱:۳۹۸).

سرچشمه‌ی برداشت مارکس از آزادی انسان، برخلاف برداشت لیبرال‌های دوران‌اش، توجه به انسان تک و منزوی نبود. پیش‌نهاده‌ی اصلی برداشت مارکس هستیِ فرد زنده و فعال در جامعه، یعنی انسان اجتماعی و تولیدکننده بود. نکته‌ی مرکزی در نظریه‌ی اجتماعی او فهم زندگیِ جمعی افرادِ مرتبط به یک‌دیگر بود. به باور او گوهر انسان مجموعه‌ی مناسبات اجتماعی است (م۵:۷)، و انسان‌شناسی لیبرال به دلیل اساس متافیزیکی باورهای‌اش نمی‌تواند پیش‌نهاده‌ی جانور منزوی و تنهایی را که فقط در پی منافع و بهره‌های خویش تکاپو می‌کند، کنار بگذارد، و قادر نیست که انسان را عضو مجموعه‌ای با منافع مرتبط (و متضاد) ببیند، و از عهده‌ی درک مبنای هستی‌شناسانه‌ی پراتیک اجتماعی، و فراشد خود-آفرینی انسان، و اهمیت کار، برنمی‌آید. به همین دلیل فهم نادرستی از آزادی انسان را نیز پیش می‌کشد.

از سوی دیگر، بحث مارکس درباره‌ی آزادی انسانی به برداشت او از

مفهوم بیگانگی* مربوط می‌شد. مارکس هم در *دست‌نوشت‌های* ۱۸۴۴ و دیگر آثار جوانی‌اش، و هم در گروندریسه شرح داد که در وجه تولیدِ* سرمایه‌داری، منش اجتماعی فعالیت و شکل جمعی تولید،* و نقش و سهم افراد در آن، برای هر فرد، امری بیگانه است. مناسبات تولید از نظر افراد، به صورت مناسبات میان افراد انسان جلوه نمی‌کند، بل به شکل مناسباتی میان چیزها که مستقل از آن‌ها، و مسلط بر آن‌هاست، نمایان می‌شوند. مبادله‌ی فرآورده‌ها و فعالیت‌ها که شرط حیاتی زندگی همگان شده به چشم فرد مانند امری خودمختار و بیگانه می‌نماید (گ:۱۵۷). مارکس چه در نوشته‌های جوانی‌اش و چه در دوره‌ی نقادی اقتصاد سیاسی، کوشید تا نشان دهد که فرد درست به دلیل همین منش رازآمیز مناسبات و قاعده‌های تولید، آزاد نیست.

مارکس، به رسم همیشگی خود، میان آزادی با کار و فعالیت تولیدی انسان رابطه‌ای قائل شد. همین رابطه (به دلیل برداشت خاص مارکس از وجه تولید و کار) سبب شد که او آزادی را فقط در کمونیسم دست‌یافتنی بیابد. در یادداشتی در مجلد سوم *سرمایه* می‌خوانیم: «گستره‌ی آزادی، در عمل، فقط جایی آغاز می‌شود که آن کاری که به وسیله‌ی ضرورت و سودمندی خارجی تعیین می‌شود، از بین برود. این‌سان، کار به‌گونه‌ای طبیعی فراتر از گستره‌ی تولید مادی واقعی جای می‌گیرد. به همان شکل که «انسان وحشی» [اصطلاح رایج در انسان‌شناسی دوران مارکس در مورد انسان ابتدایی] برای برآوردن نیازهای‌اش*، و برای بقاء و بازتولید زندگی‌اش، باید با طبیعت* مبارزه می‌کرد، انسان متمدن هم ناگزیر است که چنین کند، و این کار را باید در تمامی صورت‌بندی‌های اجتماعی، و وجوه گوناگون تولیدی انجام دهد. هم‌پای تکامل انسان، این گستره‌ی فیزیکی نیز به مثابه‌ی نتیجه‌ی نیازهای او گسترش می‌یابد، اما در همین

حال نیروهای تولیدی‌ای که این نیازها را برآورده می‌کنند نیز گسترش و افزایش می‌یابند. آزادی در این زمینه فقط از افراد انسان اجتماعی‌شده، تولیدکنندگان هم‌بسته که به‌گونه‌ای بخردانه مناسبات خود را با طبیعت شکل دهند، و آن را به نظارت خویش درآورند (به جای این که توسط آن در پیکر نیروهای کور طبیعت حکومت شوند) ایجاد می‌شود. این‌جا انسان‌ها این مورد را با کاربرد کم‌ترین نیرو، و در مساعدترین شرایط خوانا با سرشت خویش، به انجام می‌رسانند. اما این نیز به هر حال گستره‌ی ضرورت باقی می‌ماند. فراتر از این، تکامل انرژی انسانی که هدفی در خود است آغاز می‌شود. این گستره‌ی راستین آزادی است که صرفاً با گستره‌ی ضرورت به عنوان بنیاد خود، می‌تواند آغاز شود. کوتاه‌شدن روزانه‌ی کار پیش شرط اساسی آن است» (س۳: ۹۶۰-۹۵۹).

در مقابلِ وجه تولید سرمایه‌داری، که سرکوب اکثریت جامعه به دست اقلیت آن را رسمی و برقرار می‌کند، کمونیسم* قرار دارد که در آن فردیّت فرد به توسعه‌ی کلی افراد و سلطه‌شان بر تولید، قدرت تولیدی و توانمندی‌های جمعی استوارست. تصور مارکس از «آزادی انسانی» (اصطلاح فلسفی رایج دوران جوانی او، اصطلاحی که به خاطر بحث و رساله‌ای از شلینگ با همین عنوان، مشهور شده بود) به تصور او از کمونیسم یعنی جامعه‌ای بدون طبقه وابسته بود. مارکس در *مانیفست* نوشت: «به جای جامعه‌ی کهن بورژوایی با طبقه‌ها و تضادهای طبقاتی‌اش جامعه‌ای خواهد نشست که در آن رشد آزاد هر فرد شرط رشد آزاد همگان باشد» (م۶: ۵۰۶). او دلیل برتری کمونیسم بر وجوه تولیدی پیشین را تکامل آزادانه‌ی هر فرد دانست. در *مساله‌ی یهود* نوشت: «هر شکل رهایی به مثابه‌ی بازگشت جهان انسانی و مناسبات انسانی به فرد انسان است» (م۶: ۱۶۸). از نظر مارکس، آزادی به معنای بنیادین خود

در کمونیسم* تحقق می‌یابد، یعنی در جایی که تولیدکنندگان هم‌بسته مناسبات میان خود، و نسبت‌های‌شان با طبیعت را در نظارت خویش درمی‌آورند، و تولید و زندگی اجتماعی جنبه‌ی بخردانه می‌یابد، و کار نه ضرورت، بل لذت، و بیان آزادی انسان، به حساب می‌آید. نکته‌های محوری در بحث مارکس از پیش‌نهاده‌های آزادی، شکوفایی کامل نیروهای تولید، محو تقسیم کار اجتماعی، یعنی محو تقسیم جامعه به طبقه‌ها، از میان رفتن شکاف میان توده‌ها با نیروی اجرایی، و به معنای دیگر محو قدرت* و دولت است.

نک: تاریخ، خودگردانی، طبیعت، فرد، کمونیسم.

آگاهی Bewusstsein

Bewusst اصطلاح فنی فلسفی‌ای است که از سده‌ی هجدهم در شناخت‌شناسی فلسفی رایج شد، و پس از آن در روان‌شناسی هم به کار رفت. آگاهی به طور معمول برای بیان آگاهیِ نیّت‌مند از ابژه‌ای به کار می‌رود. لفظ Bewusstsein (که برگردان دقیق آن «آگاه بودن» است) ساخته‌ی کریستیان ولف است که آن را در برابر لفظ لاتین conscientia پیشنهاد کرد، و می‌خواست به جای لفظ پیشنهادی لایب‌نیتس یعنی Apperzeption به کار برود، و چنین هم شد. کانت و هگل لفظ جدید را به کار بردند. هگل از این لفظ واژه‌ی Selbstbewusstsein را ساخت به معنای «خودآگاهی» که عنوان فصل دوم *پدیدارشناسی روح* است.

مارکس نخستین بار در رساله‌ی پایان‌نامه‌اش از لفظ «آگاهی» استفاده کرد (م۱:۷۳-۷۲، ۷۴، ۸۵-۸۴). در این رساله که نگارش آن در مارس ۱۸۴۱ به پایان رسید، او جانب اصل اپیکوروسی «آزادی آگاهی» را گرفت، و نشان داد که فقط با این آزادیِ آگاهی است که انسان می‌تواند به کامل‌ترین

شکلی طبیعت* را دگرگون کند، در حالی که دترمینیسم یا جبرگرایی دمکریتوسی نسبت به اهمیت کنش آگاهانه‌ی انسان بی‌توجه است. این پایه‌ی طرح مارکس در مورد «اصلاح آگاهی‌ها» نیز شد، که کمی بعد آن را به یاری نوشته‌های هگلی‌های جوان، و آرنولد روگه پیش کشید. مفهوم آگاهی در آثار مارکس را باید در چارچوب فهم او از ایدئولوژی*، و درک و تعریف خاص او از شکل ظهورِ ناراست، و «بازنماییِ* ناراست» قرار داد. به نظر او در جامعه‌ی بورژوایی، چیزها نه چنان که به راستی هستند، بل به شکلی دیگر، شکلی که مارکس آن را «باژگونه‌ی واقعیت» خوانده، نمایان می‌شوند. از نظر او «ظهور»، بازنمایی ناکامل، بیانِ باژگونه‌ی چیزهاست، و نه نمایش دقیق گوهر چیزها. باژگونی هم باید چونان یک فراشد تاریخیِ مشخص* دانسته و مطرح شود. مارکس از زمان نقد فلسفه‌ی حق هگل در *دست‌نوشت‌های* ۱۸۴۳ بحث در این مورد را آغاز کرد، و آن‌جا توضیح داد که چگونه دستگاه‌های تولید عقاید، و اصلِ وجودِ دولت، آفریننده‌ی پندارهایی درباره‌ی «آگاهی کلی» می‌شوند، و بنا به کدام سازوکار تولید فکری، اموری که به منافع خاص مرتبط می‌شوند، به عنوان «مساله‌های همگانی» وانمود می‌شوند. بعدها او اقتصاد سیاسی را نیز از همین زاویه مورد توجه قرار داد. گروندریسه و سرمایه در مبنای نقادانه‌ی* خود نشان دادند که چگونه نظریه‌های اقتصادیِ مالی و پولی، و پیش‌نهاده‌های اصلی اقتصاد سیاسی، شکل‌هایی چون نظریه‌ی ارزش کار و نظام دستمزد را همانند حقیقت‌های خدشه‌ناپذیری در ذهن تولیدکنندگان مستقیم کالاها ایجاد می‌کنند، و از راه بازنمایی موقعیتی نادرست، آگاهی‌های دروغینی را در ذهن آنان سامان می‌دهند.

نخستین و مهم‌ترین پیش‌نهاده‌ی مارکس در مورد آگاهی در *ایدئولوژی*

آلمانی ساده و روشن بیان شد: «آگاهی (das Bewusstsein) هرگز نمی‌تواند چیزی غیر از هستی آگاه (das bewusster Sein) باشد» (م۵:۳۶)، مارکس افزود: «و هستی انسان‌ها فراشد واقعی زندگی آن‌هاست. اگر در تمامی ایدئولوژی،* انسان و مناسبات میان انسان‌ها به صورت باژگون نمایان می‌شوند، چنان که گویی در یک camera obscura [تاریک‌خانه، عدسی باژگون‌نما] ظاهر شده‌اند، خود این پدیده هم درست از فراشد تاریخیِ زندگی آن‌ها نتیجه شده است» (م۵:۳۶). اگر شکل ظهورِ دروغین، و در نتیجه درک و آگاهی دروغین از واقعیت‌ها* در کارکرد خودِ جامعه‌ی بورژوایی نهفته باشد، رهایی از این شکل ظهور و از آن آگاهی نادرست به پراکسیس،* و به پیکاری طبقاتی*، پیکاری عملی، علیه جامعه‌ی بورژوایی، وابسته می‌شود. نکته این‌جاست که به بیان مارکس عامل اصلی تاریخی این پیکار (یعنی پرولتاریا) نه فقط خود متاثر از همین شکل ظهور دروغین است، بل در عین حال به طور کامل بی‌بهره از داده‌های فرهنگی و فکری جامعه‌ی مدرن است، و لایه‌های گوناگون آن در سطح نازل فرهنگی و آموزشی به سر می‌برند. مارکس در *دست‌نوشت‌های* ۱۸۴۳ از پرولتاریا به عنوان «طبقه‌ای از جامعه‌ی مدنی که طبقه‌ای از این جامعه نیست» نام می‌برد. چگونه می‌توان از طبقه‌ای از نظر فرهنگی واپس‌مانده انتظار داشت که با فرهنگ مسلط طبقه‌ی حاکم مبارزه کند، یا خود را از شرّ توهم‌هایی که آن فرهنگ می‌سازد، خلاص کند؟ چگونه می‌توان جامعه‌ای را دگرگون کرد وقتی عنصر دگرگون‌کننده‌ی آن خود در نظام بازنمایی همان جامعه شکل گرفته، نظامی که واقعیت را باژگونه نشان می‌دهد، و توهم‌ها را به جای آگاهی می‌آفرینند؟ چگونه می‌شود از این بازنمایی رهایی یافت؟ حتی از کجا می‌شود فهمید که باید به آن پایان داد؟

مارکس در *خانواده‌ی مقدس* نوشت: «مساله این نیست که این یا آن

پرولتر، یا حتی کل پرولتاریا، چه چیزی را در هرلحظه به‌عنوان هدف می‌شناسند. مساله این است که پرولتاریا چه هست، و براساس این بودن‌اش از نظر تاریخی ناگزیر به انجام چه کاری است. هدف و کنش تاریخی پرولتاریا آشکارا، و به‌گونه‌ای برگشت‌ناپذیر، در شرایط زندگی‌اش پنهان گشته‌اند، همان طور که در کل سازمان‌یابی جامعه‌ی بورژوایی امروز نهفته‌اند. این‌جا نیازی نیست که توضیح بدهیم که بخش بزرگی از پرولتاریای انگلیسی و فرانسوی هم‌اکنون از وظیفه‌ی تاریخی خویش آگاه شده‌اند، و پیگیرانه می‌کوشند تا این آگاهی را به‌سوی روشنی تام پیش ببرند» (م۴:۳۷). این نگرش، استوار به فهم تمامیّت مشخص هستی پرولتاریاست. به‌جای آگاهیِ تک‌تک پرولترها و میزان سواد، دانایی و آموزش کلاسیک آن‌ها امری مهم‌تر یعنی باخبری از موقعیت هستی‌شناسانه‌ی خود طبقه را پیش می‌کشد. این باخبری لزوماً ناشی از دانایی نظری، فلسفی و میزان سواد نیست. از نظر مارکس درک این‌که بنا به منطقِ واقعیت، پرولتاریا به نظام جامعه‌ی طبقاتی پایان خواهد داد، راه رهایی کارگران از شرّ ایدئولوژی بورژوایی و آگاهی دروغین است. این‌جا آگاهی به معنای باخبری از رسالت تاریخی طبقه است، نه باخبری از این متن و آن رویداد. مارکس در قطعنامه‌ی بین‌الملل نخست، درباره‌ی و با عنوان «کنش سیاسی طبقه‌ی کارگر»، در کنفرانس لندن در سپتامبر ۱۸۷۱ (پس از کمون پاریس) اعلام کرد که از مبارزه‌ی هرروزه و اتحادیه‌ای کارگران آگاهی آنان در مورد ضرورت براندازی نظام موجود شکل می‌گیرد. برداشت سرآمدگرای لنین در چه باید کرد؟ که قبول نداشت کارگران بر اساس مبارزه‌ی هرروزه‌ی خود آگاهی انقلابی می‌یابند (و آن را با عنوان «آگاهی اتحادیه‌ای» کوچک می‌شمرد)، و باور او به این نکته که آگاهی باید «از خارج» به کارگران ارائه شود، در تضاد با این

برداشت مارکس است. مارکس در آن قطعنامه نوشته بود: «وحدت نیروهای طبقه‌ی کارگر که اکنون ناشی از مبارزه‌ی اقتصادی آن است باید در عین حال همچون اهرمی در پیکار این طبقه علیه نیروی سیاسی زمین‌داران، و سرمایه‌داران به کار گرفته شود در وضعیت مبارزاتی طبقه‌ی کارگر جنبش اقتصادی و کنش سیاسی این طبقه به طور جدایی‌ناپذیری با یک‌دیگر متحد هستند».[1]

پرولتاریا دو گونه می‌تواند آگاه شود: یکی باخبری از آن چه که هست. برای مثال دانستن این که دستمزد در نظام تولیدِ* بورژوایی مطرح است، وجود دارد، و قانونی است. حتی باخبری از این که این دستمزد برابر پولی تمامی ارزش تولیدشده توسط نیروی کارِ* کارگر نیست، هنوز چیزی بیش از درک واقعیت موجود نیست. اما آگاهی دوم «آگاهی امکان‌پذیر» است. دانستن این نکته است که می‌شود در نظامی متفاوت کار کرد که در آن دستمزد به معنای اقتصادی و حقوقی‌ای که در این نظام دارد، در اصل مطرح نباشد. اوّلی باخبری یا آگاهی از آن اموری است که هستند، و دومی باخبری یا آگاهی گوهری از آن اموری است که می‌توانند (یا باید) باشند. تاویل دیگری هم از این امر آخر ممکن است. نکته‌ی مرکزی آگاهی نیست، بل وضعیت عینی و عملی طبقه است. این وضعیت، تناقض‌آمیز است. این تناقض در دل خودِ واقعیت وجودی وجه تولید،* و جامعه‌ی سرمایه‌داری نهفته است. تضاد میان گرایش این جامعه به ایجاد کارگران منزوی (به مثابه‌ی افرادی «اتمیزه»)، با گرایش به ایجاد «یک طبقه»، یعنی طبقه‌ی کارگر با موقعیت هستی‌شناسانه‌ای که از آن نیرویی اجتماعی و سرانجام تعیین‌کننده خواهد ساخت، نمایان می‌شود. این

---

1. K. Marx, *The First International and After*, trans. D. Fernbach, London, 1974, p.270.

سازوکار گرایش به تمرکز در تولید سرمایه‌داری است که طبقه‌ای متمرکز هم می‌سازد. نکته را فریدریش انگلس در کتاب خود وضعیت *طبقه‌ی کارگر در انگلستان* در ۱۸۴۵ نشان داده بود. این دو گرایش به پراکندگی و تمرکز کارگری دو موقعیت متفاوت را موجب می‌شوند (م۴:۳۲۸-۳۲۴). صنعتی‌شدن اقتدار گرایش دوم را در پی دارد. تمرکز پرولترها به پیدایش طبقه‌ای آگاه از نقش تاریخی‌اش در برانداختن نظام دستمزدی، و سرانجام کل نظام تولید و جامعه‌ی سرمایه‌داری، منجر خواهد شد. در نتیجه، میان کارگری که نیروی کار خود را برای ادامه‌ی زندگی مادی خود و خانواده‌اش می‌فروشد، و این را مبادله‌ای برابر می‌داند، با کارگری که خود را عضو طبقه‌ای اجتماعی می‌شناسد که از مواهب مادی و معنوی بی‌بهره مانده است، و با این که سازنده‌ی ارزش افزونه و سود سرمایه‌داران است باز زندگی سالم، امن، و مطمئنی ندارد، تفاوت است. این دومی دارای آگاهی طبقاتی است، یعنی از رسالت تاریخی خود باخبر است، که با اصل رهایی خود طبقه‌ی کارگر به دست خودش هم خواناست. طبقه‌ی کارگر به طور عینی در وضعیتی به سر می‌برد که می‌تواند آگاه شود. اما تا به آگاهی طبقاتی دست نیافته، «طبقه‌ای در خود» است. مارکس طبقه‌ی در خود را گروهی از افراد دانسته که به دلیل نسبت مشترکی با ابزار تولید به هم پیوسته‌اند. اما طبقه‌ی آگاه «طبقه‌ی برای خود» است (این دو مفهوم در *فقر فلسفه* آمدند، و ریشه‌ی آن‌ها را باید در فلسفه‌ی هگل جست). طبقه‌ی برای خود گروهی از افرادند که نه فقط نسبت مشترکی با ابزار تولید دارند بل متوجه شده‌اند که دارای منافع مشترک هستند، و با هم‌دیگر فعالیت می‌کنند تا به هدف و منافع مشترکشان دست یابند (م۶:۲۱۲-۲۱۱).

نک: ایدئولوژی، بازنمایی، پراکسیس، خردباوری، نقادی.

آگاهی طبقاتی Klassenbewusstsein

نک: آگاهی.

ابزار تولید Produktionsmittel

نک: تولید

اخلاق Moral, Ethik

مارکس همواره از اخلاق به عنوان امری ایدئولوژیک،* هم‌ردیف با اموری چون حقوق، فلسفه*، و دین یاد می‌کرد. او مثل هگل (و برخلاف کانت) اهمیت هر گونه بحث از تعالی تاریخی اخلاق یا فرض فلسفی موقعیت مستقل اخلاق (و در نتیجه فرض تکامل ویژه‌ی پدیدارهای اخلاقی) را منکر می‌شد. به‌گمان او تاریخ* انسان تاکنون در اصل براساس «سویه‌ی بد»، سویه‌ی استثمار و پیکار، پیش رفته است، و نادرست خواهد بود که اخلاق را (به شیوه‌ی سوسیالیست‌های آرمان‌شهری) تصوری از تعالی روح انسانی محسوب کنیم، بل باید آن را نتیجه‌ی کوشش‌هایی بیش و کم مداوم و نظام‌مند در توجیه وضعیت‌هایی غیرانسانی بدانیم.

به نظر مارکس، هگل با پیش کشیدن مفهوم Sittlichkeit به معنای «زندگی اخلاقی»، به خوبی ثابت کرد که بحث از اخلاق مستقل و جدا از بحث از دولت بی‌معناست،[1] زیرا ما امر اخلاقی یا وظیفه‌ی اخلاقی (Sittlich) را جدا از امر قانونی و حقوقی (rechtlich) مطرح نمی‌کنیم، و بحث از قانون هم ما را ناگزیر به بحث از دولت و گستره‌ی سیاسی

1. G. W. F. Hegel, *Systéme de la vie éthique*, trans. J. Taminiaux, Paris, 1976.

می‌کشاند. هگل در بند ۲۶۸ *فلسفه‌ی حق* نشان داد که رویکرد اخلاقی یا Gesinnung همان تعهد سیاسی است که در سیاست* معنای میهن پرستی می‌یابد.[1] خود مارکس نیز در رساله‌ی پایان‌نامه‌اش نوشت که موضوع اخلاق ما را به موضوع دولت می‌کشاند (م۱:۸۴). او در *دست‌نوشت‌های ۱۸۴۴* نیز اقتصاد را به عنوان «علم اخلاق واقعی، اخلاقی‌ترین علوم» معرفی کرد (م۳:۳۰۹)، و در جای دیگری از همین متن نوشت که اخلاق مانند علم،* هنر، و غیره چیزی نیست جز وجه خاص تولید که تابع قانونی کلی است (م۳:۲۹۷). با توجه به این نکته‌ها در *خانواده‌ی مقدس* نوشت: «بهره، آن داوری‌ای است که اقتصاد سیاسی درباره‌ی اخلاق انسان مطرح می‌کند»، و اخلاق مسیحی هیچ نیست جز اسلحه‌ای در دست ثروت‌مندان (م۴:۱۸۱-۱۶۹)، و اخلاق می‌تواند تقابل ثروت و فقر را تبدیل به تقابل نیک و بد کند، و قهرمان اخلاق آن کسی است که توانسته میلیونر شود، و قهرمان روزگار نو یک جنایت‌کارست که جنایت را اخلاق جلوه می‌دهد. پس از مارکس گرامشی نکته را به صراحت چنین بیان کرد: «در پیکار طبقاتی،* یگانه اصل اخلاقی پیروزی است». در نخستین صفحه‌های *ایدئولوژی آلمانی* مارکس توضیح داد که باید تولید عقاید را هم‌بسته و متاثر از روابط مادی و تولیدی میان انسان‌ها در نظر گرفت. روابط فکری و «تولید فکری که در زبان سیاسی، حقوق، اخلاق، دین، متافیزیک و غیره بیان می‌شود» زاده‌ی رابطه‌های مادی و واقعی هستند (م۵:۳۶).

در *ایدئولوژی آلمانی* اخلاق از دو سویه‌ی متفاوت مطرح شد: ۱) اخلاق چونان عاملی در پیشبرد فعالیت و کنش انسانی، کارکردگراست.

---

1. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox, Oxford University Press, 1967, pp.163-164.

عنصر همراه کننده‌ی فرد بورژوا با موقعیت کلی اوست که از جمله در حقوق و سیاست،* جلوه‌گر می‌شود: «اخلاق از جمله نهادهایی است که در شکل بورژوایی خود شرط‌های بورژوا شدنِ بورژوا هستند... اخلاق بورژوایی یکی از شکل‌های کلی بیان این رابطه‌ی بورژوا با شرایط وجود اوست» (م۵: ۱۸۰). ۲) اخلاق در مقام یک نظریه‌ی ناب فقط پنداری نتیجه‌ی تقسیم کار اجتماعی است. در *سرمایه* رابطه‌ی سیاست با اخلاق و اخلاق رباخواری به همین شکل مطرح شد. مارکس از اخلاق بورژوایی که انباشت را حکم دینی جلوه داده، و از بانک هم‌چون «بالاترین شرافت اخلاقی» یاد کرد. در این جامعه، بانک‌دار «اخلاق‌گراتر و شرافت‌مندتر» از کشیش معرفی می‌شود (س۳: ۵۲۹).

مارکس در بحث از اخلاق و کمونیسم،* در *مانیفست* نوشت که با برنشستن کمونیسم اخلاق پژمرده خواهد شد. اخلاق مانند دیگر «شکل‌های ایدئولوژیک» از قبیل دین، دولت، خانواده و غیره نتیجه‌ی پیکار طبقاتی* است، و به طور کامل ناپدید خواهد شد (م۶: ۵۰۴). اساس این برداشت در *دست‌نوشت‌های* ۱۸۴۴ آمده بود. آن‌جا از انحلال اثباتی مالکیت خصوصی یاد شد، و این در حکم بازگشت انسان به فضایی بیرون دین، خانواده، دولت و غیره توصیف شد (م۳: ۲۹۷). تصور یک «اخلاق پرولتری» (که به طور خاص با نوشته‌های مائوتسه دون مورد تاکید قرار گرفت) که در برابر اخلاق بورژوایی قرار گیرد، در آثار مارکس یافتنی نیست، و با مبنای نظری نوشته‌های او نمی‌خواند.

نگرش خود مارکس به مسائل اخلاقی البته در بند برداشت دوران‌اش بود. او با همان بیزاری رایج روزگار ویکتوریا از فساد یاد می‌کرد. در *سرمایه* از فساد اخلاقی ناشی از زندگی در فقر کامل کارگران بحث کرد. خوابیدن اعضاء فراوان خانواده‌های کارگری در یک اتاق کوچک را

موجب «فساد شرم‌آور» دانست، و هیچ تصوری از آزادی جنسی (استوار بر برابری زن و مرد) در سر نداشت، و در نوشته‌هایش شیوه‌ی بیان ضد زن و شوخی‌ها و طنزهایی دال بر بی‌حرمتی زن کم نیستند. در عین حال، اگر نه به اندازه‌ی فوریه اما در کار خود بیش از بسیاری از سوسیالیست‌های دوران‌اش به حکم‌های تحریک‌آمیزی که موجب اشاعه‌ی حکم‌هایی درباره‌ی «بی‌اخلاقی مارکس» می‌شدند پروبال می‌داد. او در *مانیفست* موقعیت زن در خانواده را نوعی از روسپی‌گری اما نوع رسمی آن خواند. از اتهام این که کمونیست‌ها در پی اشتراکی کردن زنان هستند چنین یاد کرد که چون بورژواها زن را ابزار تولید به حساب می‌آورند، و می‌شنوند که قرار است کمونیست‌ها ابزار تولید را همگانی کنند، چنین فکری به سرشان زده است (م۶:۵۰۲).

انگلس در *آنتی‌دورینگ* از «اخلاق آینده»، «اخلاقی به واقع انسانی» یاد کرد،[1] اما اصطلاح «اخلاق کمونیستی» را به کار نبرد. او «اخلاق آینده» را در قیاس با موقعیت‌های تاریخی «اخلاق فئودالی ـ مسیحی» و «اخلاق بورژوایی مدرن» مطرح کرد. مفهوم اخلاق طبقاتی‌ای که او پیش کشید هیچ ارتباطی با مباحث مارکس در این مورد ندارد. انگلس در *سرچشمه‌ی خانواده، مالکیت خصوصی و دولت* هم از این نکته یاد کرد که در آینده تک‌همسری از بین خواهد رفت و اخلاق عشق و اخلاق جنسی دگرگون خواهند شد (ب۳:۲۴۸)، «رابطه‌ی عاشقانه» حاکم خواهد شد، و غیره (ب۳:۲۵۵-۲۵۴). اما از این خیال‌بافی‌های او درباره‌ی آینده باید گذشت. زیرا بیشتر پرسش‌هایی بی‌جواب برای او فراهم می‌آوردند. سرانجامِ دلبستگی عاشقانه چه خواهد شد اگر کسی عشق یک سویه‌ای به دیگری

1. F. Engels, *Anti Dühring, Herr Eugen Dühring's Revolution in Science*, Moscow, 1978, pp.115-118, 125.

بیابد، و نتواند با او زندگی کند؟ در «قلمرو آزادیِ* تام»، در مورد این غریزه‌ی ناکام چه می‌توان کرد، که فقط در صورتی فرد* کامیاب خواهد شد که دیگری برخلاف میل خود، به اجبار، به زندگی ولو موقت با او تن بدهد، و در نتیجه از آزادی خویش بگذرد؟

آزادی، بنیاد| فراساختار، ایدئولوژی، تاریخ، فرد.

ارزش Wert

نک: ارزش افزونه.

ارزش افزونه Mehrwert

ارزش افزونه به معنای مورد نظر مارکس (که با معنای رایج امروزی‌اش در علم اقتصاد تفاوت دارد) کلید شناخت وجه تولیدِ* سرمایه‌داری، فراشد انباشت، و بازتولید در آن است. کارکرد اصلی وجه تولید سرمایه‌داری، تولید این ارزش اضافی است. از نظر مارکس ارزش افزونه ارزشی است که در نتیجه‌ی کار افزونه (Mehrarbeit) ایجاد شود. نکته‌ی مورد نظر ایجاد ارزشی است بیش از آن معادل ارزشی‌ای که در فراشد تولید،* هزینه و صرف می‌شود. تحقق پولی ارزش افزونه سود است. مارکس برخلاف اقتصاددانانی چون جیمز میل، سموئل بیلی، تامس رابرت مالتوس که آن‌ها را بیان‌گران اقتصاد عامیانه می‌خواند، ارزش افزونه را از قلمرو تولید سرمایه‌داری نتیجه گرفت، و نه از قلمرو گردش کالاها و مبادله‌ی آن‌ها. نقد نظریه‌ی ارزش کار کلاسیک، و کوشش در تدوین نظریه‌ای درباره‌ی ارزش افزونه، دستاورد مهم مارکس در زمینه‌ی سخن اقتصاد سیاسی بود. او خود را سازنده‌ی این نظر در مورد سود می‌دانست که (بنا به نامه‌اش به انگلس در ۱۸۵۸/۰۱/۱۴) «تمامی نظریه‌هایی را که تاکنون درباره‌ی سود ارائه شده‌اند به هوا می‌فرستد» (ن:۹۳).

ارزش افزونه از ماهیت خاص یک کالا یعنی نیروی کار* نتیجه می‌شود، و به شرایط ویژه‌ی استفاده‌ی مولّد از نیروی کار بازمی‌گردد. به این ترتیب، ارزش افزونه فقط به سرمایه‌ی متغیّر مرتبط است. دستمزد (Lohn، به فرانسوی Salaire) بهای نیروی کار است. ارزشِ این نیروی کار ارزشِ مواد ضروری برای بازتولید آن (یعنی حداقل مواد ضروری برای زنده ماندن و امکان کار کردن کارگر دستمزدی) است. البته این ارزش با استانده‌ای تاریخی‌ای که دگرگون‌شونده است تعیین می‌شود، و نمی‌تواند کم‌تر از حداقل لازم برای زنده ماندن کارگر باشد. هم‌چنین، میزان یا میانگین دستمزد کارگران در عمل به شکل پیکار طبقاتیِ* آن‌ها نیز وابسته است، و اصل برقراری حداقل دستمزد که از نظر تحلیلی درست است، در عمل می‌تواند دچار تفاوت‌هایی شود.

مارکس لفظ Wert به معنای ارزش را فقط به معنایی اقتصادی به کار می‌برد، و همواره آن را با مفهوم ارزش افزونه مرتبط می‌کرد، و به ندرت از معنای رایج آن در علوم اجتماعی (ارزش همچون اعتبار امور) یاد می‌کرد. او در *سرمایه* از تفاوت‌گذاری کلاسیک میان ارزش مصرف (ارزشی که از نظر کمّی قابل اندازه‌گیری نیست، ارزشی که کالا برای دارنده‌اش دارد) و ارزش مبادله‌ی کالا (ارزشی که بنا به آن کالایی در بازار فروخته می‌شود) آغاز کرد: «منش مفید یک چیز از آن ارزش مصرف می‌آفریند» (س۱:۱۲۶)، و ارزش مبادله وضعیتی است که در آن ارزش مصرف چیزها به طور کمّی فرض شوند، و بتوانند که با یک‌دیگر مبادله شوند (س۱:۱۸-۱۲۶). ارزش مبادله «شکل پدیداری (Erscheinungsform) ارزش است» (س۱:۱۲۸)، آن عنصری است که امکان مبادله را فراهم می‌آورد، و در دو کالا عاملی واحد را می‌جوید. این عامل چیزی جز «زمان کار لازم یا کار به طور اجتماعی ضروری» که در تولید کالا صرف شده، نیست (س۱:۱۲۹، ۴۵۱).

مارکس مفهوم کلاسیک ارزشِ کار را از راه پژوهش نیروی کار (و نه کار) به پیش برد، و آن را سرچشمه‌ی ارزش دانست. او ملاک اندازه‌گیری نیروی کار را زمان کار به طور اجتماعی لازم برای تولید کالا دانست.

پول جایی به منزله‌ی سرمایه* وجود دارد که تبدیل به کالا شود، و در فراشدی قرار گیرد که موجب ایجاد ارزشی بیشتر شود. فرمول کلی سرمایه از نظر مارکس این است: پول - کالا - پولِ‌بیشتر (به حروف اختصاری انگلیسی ´M-C-M) (س۱:۲۵۷-۲۴۷). چنین گردشی به نظر ناممکن می‌آید اگر کالاها همواره بر اساس ارزش خود مبادله شوند. اما کالایی وجود دارد که ارزش آن کم‌تر از ارزشی است که در کاربرد یا مصرفش ساخته می‌شود. این کالا «نیروی کار» است (س۱:۱۲۸، ۱۳۴، ۱۵۰، ۱۶۰-۱۵۹). ارزش نیروی کار با مجموعه‌ی موادی تعیین می‌شود که دارنده‌ی آن را زنده باقی نگه دارند. این دارنده کارگر است و فقط باید نخستین نیازهای* انسانی او رفع شوند، تا زنده و باقی بماند و کار کند (یعنی نیروی کار خود را به ارزشی کم‌تر از ارزشی که می‌آفریند، بفروشد). ارزش افزونه‌ای که از این فراشد حاصل می‌شود بنا به ساعت‌های کار او قابل اندازه‌گیری و فهم است. بخشی از ساعت‌های کار صرف ارزشی می‌شود که به او به عنوان مزد پرداخت می‌شود، و بخشی هم ارزش افزونه را تولید می‌کند. هرچه زمان ساعت‌های کار طولانی‌تر امکان تولید ارزش افزونه بیشتر. هرچه مزد به حداقلی که فقط برای بقاء کارگر لازم باشد نزدیک‌تر، ارزش افزونه بیشتر. قاعده این است: ارزش افزونه نتیجه‌ی استفاده از نیروی کار در مدت زمانی است بیش از آن که تولید ارزش برابر می‌کند.

ارزش افزونه یا از افزایش ساعت‌های کار نتیجه می‌شود (ارزش افزونه‌ی مطلق = Absoluter Mehrwert)، و یا از افزایش بارآوری کار که

نتیجه‌ی سازمان‌دهی اجتماعی و فنی پیشرفته‌تری است (ارزش افزونه‌ی نسبی= Relativer Mehrwert) به دست می‌آید (س۱:۴۳۸-۴۲۹). با تکامل پیکار طبقاتی و مبارزه برای کاهش ساعت‌های کار، ارزش افزونه و شکل پولی آن یعنی سود کاهش می‌یابد (س۱:۲۷۳-۲۷۱). در نتیجه‌ی ارزش افزونه «ثروت‌اندوزی» (Schatzbildung به فرانسوی Thésaurisation) ممکن می‌شود. ثروت‌اندوزی انباشت ارزش است در شکل پول. ثروتی پنهان در جایی نیست بل در فراشد بازتولید سرمایه به کار می‌آید. به صورت ناب پولی مشخصه‌ی نخستین دوران گردش کالایی است، اما به شکل سرمایه‌ای (ابزار تولید) در بازتولید و گردش‌های بعدی به کار می‌آید (س۲:۱۲۰-۱۱۰،۲۴۲-۲۳۷).

مفهوم ارزش افزونه موجب مفهوم دیگری می‌شود: استثمار (Ausbeutung). هدف مارکس کشف راز استثمار بود، و می‌خواست نشان دهد که حتی در مباحث اقتصاد دانان کلاسیک (به ویژه در آثار دیوید ریکاردو) نیز این راز به شکل‌هایی مطرح شده بود، و امروز کشف‌شدنی است. استثمار تحقق یا شکل ظهور مناسبت اجتماعی سلطه در قلمرو تولید مادی است. سرمایه‌دار نیروی کار کارگر را خریداری می‌کند، تفاوت میان ارزش مصرف آن برای سرمایه‌دار و ارزش مبادله‌اش (شکل پولی آن مزد) توضیح‌دهنده‌ی استثمارست. در *سرمایه* مارکس از استثمار در چارچوب معضل «میزانِ استثمار» یا «نرخ استثمار» بحث کرد. نرخ استثمار نسبتی است میان کار افزونه و کار ضروری برای بازتولید نیروی کار (س:۳۲۹-۳۲۰). به همین دلیل مارکس در «دستمزدها» (متنی که در ۱۸۴۷ نوشت، و برای نخستین بار در ۱۹۲۵ به کوشش داوید ریازانف چاپ شد) چنین نظر داد که هر بار که کارگر دستاورد و فرآورده‌ی کارش را برای خرید کالایی مبادله می‌کند، استثمار شکل می‌گیرد (م۶:۴۲۴-۴۲۳).

استثمار یک شرط ساختاری برای تداوم وجه تولید سرمایه‌داری است. کارگر بی‌بهره از منابع و ابزار تولید که فقط می‌تواند نیروی کار خود را بفروشد، قادر به ارزش‌گذاری آن نیست مگر در شکل دستمزدی. این نکته درک نمی‌شود مگر این که جامعه‌شناسی کار همان نظریه‌ی پیکار طبقاتی دانسته شود. یعنی منطق برابری سرمایه‌داری با نیروی اجتماعی متعارض آن یک جا مطرح شود.[1] مارکس دو شکل پیروی کار از سرمایه را از هم جدا کرد. شکل نخست را «پیروی صوری» (Formelle Subsumtion خواند که در نخستین مراحل تبدیل مانوفاکتورها و صنایع کوچک به صنایع بزرگ کارخانه‌ای روی داد، و در آن کارگران از آن‌جا که جز نیروی کار خود چیزی برای فروش و برای تهیه‌ی وسائل زندگی ندارند، تابع و پیرو منطق تولید سرمایه‌داری می‌شوند. اما در جریان پیشرفت کار و پدید آمدن صنایع بزرگ این پیروی تبدیل به پیروی واقعی (Reelle Subsumtion) می‌شود، و دیگر نه از ضرورتی صوری، بل از زندگی فرهنگی و تاثیرهای ایدئولوژیک شکل می‌گیرد.

در دست‌نوشت‌های ۶۳-۱۸۶۱ مارکس نوشت: «زمان کار افزونه که توده‌ی کارگران فراسوی میزان ضروری برای بازتولید نیروی کار و وجود خویشتن، یعنی فراسوی کار ضروری صرف می‌کنند، و خود را چونان ارزش افزونه می‌نمایاند، در همان حال خود را در افزونه‌ی تولید هم به طور مادی متبلور می‌کند، و مبنای مادی وجود تمامی طبقه‌های حاضر خارج از خود طبقه‌ی کارگر و کل فراساختارِ* جامعه است».[2] این کارِ افزونه در نظام سرمایه‌داری متعلق به سرمایه‌دارست، اما کارگران

1. L. Althusser, "Enfin la crise du marxism", in: *Pouvoir et oppositios dans les sociétés postrévolutionaires*, Seuil, Paris, 1978, pp.249-250.

2. K. Marx, *Manuscrits de 1861-1863*, ed. J.- P. Lefebvre, Paris,1979, p.196.

می‌توانند آن را به خود تخصیص دهند و با این کار چارچوب نظم تولید سرمایه‌داری را در هم بشکنند. در کمونیسم،* انسان‌ها تولیدکنندگان هم‌بسته‌اند، روابط‌شان با هم و با فراشد کار در اختیار خودشان است، کار به جای این که ضرورت خارجی باشد برای آن‌ها در حکم لذت است. در این نظم تولیدی مواردی تازه از نیاز و ضرورت و تکامل نیروهای انسانی پدید خواهند آمد، و پیشرفت تکنولوژی منجر به رسیدن روزانه‌ی کار به کم‌ترین میزان خواهد شد، و «رشد نیروهای تولید دیگر با تخصیص کار بیگانه‌شده به سرمایه امکان‌پذیر نخواهد بود، بل توده‌های کارگران خود کار افزونه را به خود تخصیصی خواهند داد» (گ:۱۵۹، ۷۰۸-۷۰۴). ساعت‌های کار روزانه کاهش می‌یابند، و بارآوری کار در هر ساعت بیشتر می‌شود.

نک: تولید، سرمایه، نیروی کار، وجه تولید.

ازخودبیگانگی Selbstenfremdung

نک: بیگانگی.

استثمار Ausbeutung

نک: ارزش افزونه.

ایدئولوژی Ideologie

لفظ Ideologie از ترکیب دو لفظ یونانی idea و logos ساخته شده است. اوّلی تاحدودی به معنای اندیشه، و دومی تاحدودی به معنای باخبری و دانایی. منظور اوّلیه از ابداع و کاربرد این لفظ، روشن کردن قلمرو علمی تازه بود که به کشف سرچشمه‌ی اندیشه‌ها نائل آید، و در گام بعد نگرشی

تاریخی به تکامل مفاهیم محسوب شود. برای نخستین بار فیلسوفی فرانسوی، دستوت دوتراسی، آن را به این هدف و با عنوان «علم عقاید» ساخت، اما به این معنا رایج نشد. در نخستین دهه‌های سده‌ی نوزدهم لفظ ایدئولوژی را با تحقیر به‌کار می‌بردند، و می‌بینیم که حتی در کاربرد آن در *ایدئولوژی آلمانی* هم این بار منفی و تحقیرآمیز باقی ماند. هنوز هم برای برخی از لیبرال‌ها لفظ «ایدئولوژی» معنایی منفی دارد، و آن را به نشانه‌ی ایمان مخالفان خود به عقاید و نه به واقعیت‌ها،* به‌کار می‌برند. برای این لیبرال‌ها سخت است که بپذیرند لیبرالیسم خودشان هم هیچ نیست مگر یک ایدئولوژی.[1]

ایدئولوژی در آثار مارکس در دوره‌های مختلف به سه معنای متفاوت به‌کار رفت: ۱) به معنای «آگاهی دروغین»، امری کاذب و باژگونه‌ی واقعیت را به جای واقعیت پنداشتن و معرفی کردن. این معنا در *ایدئولوژی آلمانی* آمده است. با توجه به این که متن این کتاب در دهه‌ی ۱۹۳۰ منتشر شد، نخستین نسل از فعالان بین‌الملل دوم، و مارکسیست‌های روسی، با این مفهوم آشنایی نداشتند، مگر برخی از هوشمندترین آن‌ها چون گئورگ لوکاچ و کارل کُرش که با دقت به مبحث بت‌وارگی کالاها* در مجلد نخست *سرمایه* این جنبه‌ی مهم کار مارکس را حدس زده بودند. ۲) به معنای نظام اندیشه‌ها، باورها، و عقاید بیش و کم منسجم هر طبقه‌ی اجتماعی. این معنای ایدئولوژی برای فعالانی چون ادوارد برنشتین، کارل کائوتسکی، گئورگ پلخانف، ولادیمیر لنین و رزا لوکزامبورگ به عنوان فهم مارکس از ایدئولوژی مطرح بود. ایدئولوژی در این معنا (که در برخی از نامه‌های مارکس و انگلس و شماری از نوشته‌های منتشرشده‌ی آن‌ها

---

۱. ت. ایگلتون، *درآمدی بر ایدئولوژی*، ترجمه‌ی ا. معصوم‌بیگی، تهران، ۱۳۸۱.

درباره‌ی انقلاب ۱۸۴۸ هم آمده) طبقاتی است، و بیشتر به عنوان جهان‌بینی Weltanschauung به‌کار می‌رود. یک عضو طبقه‌ی حاکم بر این باور است که نظام سرمایه‌داری بخردانه‌ترین شیوه‌ی تولیدِ* اقتصادی و اجتماعیِ ممکن، و نظامی است برحق، عادلانه و فراهم‌آورنده‌ی رفاه اجتماعیِ که در دل آن امکان‌هایی برای کاهش فاصله‌ی طبقاتی نیز نهفته است. این باوری است ایدئولوژیک. دقت به نظام منسجمی که چنین باورهایی را شکل می‌دهد، و ممکن می‌کند، البته امکان فهم ناسازه‌های درونی آن را هم فراهم می‌آورد. اما ایدئولوژی این‌جا دارای آن بارمعنایی تحقیرآمیزی نیست که در ذهن ما با شنیدن «آگاهی دروغین» حاضر می‌شود. ۳) به معنای نظام جهان‌شمول و کلی تولید عقاید، باورها و دانایی در جامعه‌ای خاص. این معنا هم در مواردی معدود در آثار مارکس و انگلس (و بیشتر انگلس سالخورده) آمده است. چون دقت کنیم متوجه می‌شویم که در این معنا هم سلطه‌ی عقاید طبقه‌ی حاکم کشف‌شدنی است.

در نخستین صفحه‌ی پیش‌گفتار *ایدئولوژی آلمانی* مارکس به ایدئولوژی به مثابه‌ی «علم عقاید» توجه کرد، اما فقط برای این که نشان بدهد که به آن انتقادهایی اساسی دارد. او بحث را چنین آغاز کرد: «تاکنون انسان‌ها همواره عقاید نادرستی را درباره‌ی خودشان، و این که چه هستند، و چه باید باشند شکل داده‌اند. آن‌ها رابطه‌های خود را بنا به عقایدشان درباره‌ی خدا، انسان طبیعی و معمولی، و غیره نظم داده‌اند. فرآورده‌های مغز آن‌ها خارج از نظارت‌شان قرار گرفته‌اند. آن‌ها، که خود آفرینندگان‌اند، در برابر آفریده‌های خود زانو بر زمین زده‌اند» (م۵:۲۳)، و بعد افزوده که بگذار ما انسان‌ها را از بندگی عقاید، جزم‌ها، و موجودات خیالی خلاص کنیم «و علیه این حکومتِ مفاهیم» شورش کنیم. مارکس هگلی‌های جوان، لودویگ فوئرباخ و ماکس استایرنر را در معنایی

تحقیرآمیز از ایدئولوژی، «ایدئولوگ» خواند (و لفظ نامانوس «ایدئولوژیست» را هم به‌کار برد). او در متن *ایدئولوژی آلمانی* به جد کوشید تا نشان دهد که آن‌ها بنده‌ی عقاید شده‌اند.

مارکس در ادامه‌ی همین نخستین یادداشت‌های کتاب چنان از ایدئولوژی بحث کرد که معلوم می‌شود می‌خواست معنایی دیگر از آن را مطرح کند. او ایدئولوژی را «زبان زندگی راستین زندگی» نامید، و کوشید تا امور زاده‌ی ذهن و پندارها را در متن و زمینه‌ی تاریخی‌ای که به آن‌ها امکان ظهور می‌دهند، قرار دهد: «تولید عقاید، مفاهیم، آگاهی* پیش از هر چیز به‌طور مستقیم هم‌بسته است با فعالیت مادی و روابط مادی بین انسان‌ها. زبانِ زندگی راستین» (م۵: ۳۶). همچنین او کوشید تا کاری مهم‌تر کند، یعنی نشان بدهد که مناسبات درونی عناصر باورها و اندیشه‌ها بنا به قاعده‌ها و قانون‌هایی نشانه‌ای و قراردادی شکل گرفته‌اند، که هرچند سرچشمه در زندگی راستین دارند، اما این سرچشمه را گم یا پنهان کرده‌اند. باورها در زندگی مدرن و جامعه‌ی سرمایه‌داری نسبت‌ها و پیوندهایی با سیاست* و تاریخ* یافته‌اند که کشف حلقه‌ی پیوستگی این پیوندها بر ما دشوار شده است. مفهوم ایدئولوژی باید نشان بدهد که: ۱) چه رابطه‌ای میان برساخته‌های ذهنی، باورها و آرمان‌ها با واقعیت‌ها و منافع مادی وجود دارند، و به بیان دیگر باید نشان بدهد که الف: باورها و ساخته‌های ذهن مشروط به منافع و واقعیت‌های عینی هستند، ب: چگونه باورها و عقاید و آرمان‌ها شکل باژگونه‌ی واقعیت عینی و تاریخی هستند. ۲) ساحتِ سیاسی آگاهی و نظریه چیست (چگونه باورها ابزار مطمئنی هستند در راه سلطه‌ی طبقه‌ای بر طبقه‌های دیگر). ۳) چگونه می‌شود بر انکار یا نفی سیاست غلبه کرد، یعنی این کوشش را که بر منافع خاص یک طبقه شکل همگانی و کلی منافع جهان‌شمول بخشیده شود،

خنثی کرد. ۴) چگونه یک بازگونی غیرتاریخی و ایدئالیستی شکل گرفته که بیان کامل آن را می‌توان در فلسفه‌های تاریخ ذهن‌باورانه‌ای از قبیل فلسفه‌ی تاریخ هگل، یا در علم اقتصاد سیاسی کلاسیک، و به ویژه در اقتصاد عامیانه دید.

متاسفانه، مارکس با تفصیل و به دقت، رابطه‌ی ایدئولوژی با دولت و سخن سیاسی را دنبال نکرد. این نکته را در میانه‌ی سده‌ی بیستم لویی آلتوسر پیش کشید. البته او مباحثی ناشی از تجربه‌ی انقلاب‌های روسیه و چین را هم مورد توجه قرار داده بود. دیدگاه نظری او در مقاله‌ی «ایدئولوژی و دستگاه دولتی ایدئولوژیک (یادداشتی برای یک پژوهش)» (۱۹۷۰) می‌توان یافت.[1] مفهوم «دستگاه دولتی ایدئولوژی» به آن بخشی از دستگاه دولتی که کارکردش به طور عمده ایدئولوژیک است، و به شکلی در ساختن ایدئولوژی نقش دارد (کلیسا، نظام آموزشی، نهادهای دولتی فرهنگی و رسانه‌ها) بازمی‌گردد. این آغاز بحث است و کامل‌کردن آن به عهده‌ی تحلیل سخن‌گون نهاده می‌شود. از جانبی دیگر این بحث در آثار ژان بودریار ادامه یافته است.

نظریه‌ی مارکس در مورد ایدئولوژی به منزله‌ی آگاهی دروغین نشان داد که در هر دوره‌ی معیین تاریخی، باورهای حاکم، باورهای طبقه‌ی حاکم هستند، و در نهایت باید این حاکمیت و سلطه را توجیه کنند، و برقرار نگه دارند (م۵:۵۹). در *ایدئولوژی آلمانی* تقابل ایدئولوژی با علم،* و تقابل آن با پرولتاریا مطرح شد. از نظر مارکس علم آن است که به حقیقت نزدیک شود، و در نتیجه بیان‌گر منافع تاریخی و هستی‌شناسانه‌ی پرولتاریا باشد. ایدئولوژی نظام آن اندیشه‌ها و عقایدی است که این نکته

---

1. L. Althusser, "Idéologie et appareils idéologiques d'état (Notes pour une recherch)". in: *La Pensée*. 151. June 1970. pp.3-38.

را آگاهانه (یا متاثر از مجموعه‌ای از باورها به‌گونه‌ای ناآگاهانه) نفی یا پنهان کنند. ایدئولوژی به این اعتبار «آگاهی دروغین» است. در *ایدئولوژی آلمانی* می‌خوانیم: «اگر در تمامی ایدئولوژی،* انسان و مناسبات میان انسان‌ها به صورت باژگون نمایان می‌شوند، چنان که گویی در یک camera obscura [تاریک‌خانه، عدسی باژگون‌نما] ظاهر شده‌اند، خود این پدیده هم درست از فراشد تاریخیِ زندگی آن‌ها نتیجه شده است» (م۵:۳۶). ایدئولوگ‌ها راست‌گو نیستند، و نشان نمی‌دهند که منافع و آینده‌ی انسان با منافع پرولتاریا یکی شده است، آنان هم‌چنان از منافع طبقه‌ای دفاع می‌کنند که رو به زوال است، و موجب بحرانِ* اجتماعی می‌شود. ایدئولوژی بیان فهم بورژواییِ تاریخ است. یک ایدئولوگ، پرولتاریا را نه یک طبقه که یک «توده» می‌بیند. منافع او را نه همگانی و جهان‌شمول، که منافعی خاص می‌یابد. به جای رویکردی انتقادی، خود را محدود به چارچوب تحلیل تجربی و «علمی» می‌کند. از قانون‌های طبیعی، غیر تاریخی، و جاودانی یاد می‌کند. در برابرِ این آگاهی دروغین، آگاهی طبقاتی پرولتاریا قرار دارد. گئورگ لوکاچ هرچند در زمان نگارش مقاله‌ی «آگاهی طبقاتی» که در سال ۱۹۲۳ در مجموعه‌ی *تاریخ و آگاهی طبقاتی* او منتشر شد، کتاب *ایدئولوژی آلمانی* را نخوانده بود، و در اصل از وجود آن بی‌خبر بود، اما همین نکته را شرح داد، و چنین نتیجه گرفت که آگاهی به معنای درست واژه آگاهی طبقاتی است. آن آگاهی‌ای که از تحلیل درست و علمی واقعیت‌ها نتیجه شده باشد آگاهی پرولتاریاست، و آن «آگاهی»‌ای که واقعیت‌ها را درنیابد، یا آگاهانه تحریف کند، «آگاهی بورژوایی» است که به راستی نمی‌توان آن را «آگاهی» خواند.[1]

---

1. G. Lukács, *History and Class Consciousness, Studies in Marxist Dialectics*, tran. R. Livingstone, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1971. pp.46-83.

هرچند مارکس در آثار پس از *ایدئولوژی آلمانی* دیگر مفهوم «ایدئولوژی» را به کار نبرد، اما نکته‌ی مرکزی روش‌شناسانه‌اش در کارهای او باقی ماند. این نکته را در لفظ «باژگونی» (Umkehrung) خلاصه می‌کنم. در نقد به *فلسفه‌ی حق* هگل او از باژگونی موضوع و محمول یاد کرد. مثال ساده‌ای در این مورد روشن‌گرست. فرض کنیم که کسی بگوید: «سقراط داناست». این‌جا موضوع سقراط، یعنی فردی مشخص است، و محمول دانایی است. دانایی صفتی است که به موضوع یعنی سقراط نسبت داده شده است. این گزاره‌ای منطقی است. هم‌خوانی آن با واقعیت هم سرانجام قابل اثبات یا رد است. می‌توان با طرح دلالتی برای دانایی ثابت کرد که انسانی معلوم و مشخص به نام سقراط آیا دانا هست یا نه. اما فرض کنیم که کسی بگوید: «دانایی سقراط است». در این بیان ستایش‌آمیز و گزافه‌گویانه که منش استعاری و شاعرانه‌اش آشکارست، موضوع دانایی است که اختصاص یافته به محمولی که یک فرد است. این گزاره راه اثبات و بطلان را می‌بندد، و واقعیت را روشن نمی‌کند. به این دلیل که جای موضوع و محمول در آن عوض شده است. درک این باژگونی موضوع و محمول از نظر فوئرباخ کلید بیگانگیِ * دینی و مفهومی است. در بحث مارکس از بت‌وارگی کالاها در *سرمایه* نیز این باژگونی که او در جوانی به آن اندیشیده بود، هم‌چنان باقی ماند.

با این که بحث مارکس درباره‌ی ایدئولوژی و بت‌وارگی کالاها راه‌گشاست، باید اعتراف کرد که بحثی نهایی و کامل نیست. در *ایدئولوژی آلمانی* و دیگر آثار او، روشن نمی‌شود که آیا تمامی عناصر آگاهی بورژوایی دروغین هستند، یا برخی از آن‌ها دروغین‌اند. در عین حال، این نکته فقط با توجه به برداشتی ارسطویی و بسیار قدیمی از حقیقت مطرح می‌شود. امری حقیقی وجود دارد که کارگران حاملان (Träger) واقعیت

مادی و درک علمی از آن هستند. امری دروغین وجود دارد که دشمن طبقاتی کارگران حامل آن است. اما چه کسی بنا به کدام ملاک فراطبقاتی میان این حقیقت و آن کذب تفاوت قائل می‌شود؟ مرجعی که رشته‌ای از باورها را به سود کارگران و رشته‌ای از باورهای دیگر را به زیان آنان معرفی می‌کند، از کجا صلاحیت و مشروعیت یافته است؟ کجا بار آمده است؟ مارکس این‌جا مثل یک متافیزیسین اندیشیده است. ادعا دارد که می‌داند حقیقت کجاست و در جانب کدام نیروست. بزرگ‌ترین دشواری این است که مارکس در برابر آگاهی دروغین از آگاهی درست و واقعی خبر می‌دهد، و درستی آن را فراتاریخی می‌شناسد. به قول میشل فوکو: «مفهوم ایدئولوژی به نظر من دشوار به کار می‌آید. به سه دلیل: نخست آن که چه خوشمان بیاید چه نیاید این مفهوم همواره در تقابل واقعی با چیز دیگری قرار می‌گیرد که حقیقت فرض می‌شود... دومین کاستی این است که مفهوم ایدئولوژی به‌گمان من به‌گونه‌ای ناگزیر به چیزی در حد سوژه ارجاع می‌شود. کاستی سوم آن که ایدئولوژی در مرتبه‌ی دوم نسبت به زیرساختی قرار می‌گیرد که خود تابع آن است. زیرساختی که تعیین‌کننده‌ی اقتصادی، مادی و غیره‌ی آن است».[1]

دیدگاه مارکس ساده‌گراست. طبقه‌ای که قدرتِ* سیاسی و اقتصادی را در دست دارد سازنده‌ی فرهنگ جامعه به کلی‌ترین معنای آن است. این دیدگاه یادآور نظر روشن‌گران درباره‌ی قدرت کلیسا و اقتدار دانایی و ایمان دینی است. مردم چون نیرویی منفعل و نادان معرفی می‌شوند که می‌شود عقایدی را به آن‌ها تحمیل کرد. چگونه کسی در جریان کنش راستین و زندگی فعال حقیقت را کشف نمی‌کند، اما کس دیگری نه فقط

---

۱. م. فوکو، «حقیقت و قدرت» در: م. حقیقی تدوین، *سرگشتگی نشانه‌ها*، ترجمه‌ی ب. احمدی، تهران، ۱۳۸۹، صص ۳۲۷-۱۲۶.

آن را کشف می‌کند بل راه‌های پنهان‌کردن آن را هم می‌آموزد؟ دیدگاه مارکس به این نکته‌ها پاسخ نمی‌دهد.
نک: آگاهی، بازنمایی، بت‌وارگی کالاها، بنیاد|فراساختار، واقعیت.

بازتاب Widerspiegelung, Widerschein

نک: بنیاد|فراساختار

بازتولید Reproduktion

نک: قانون گرایشی.

بازنمایی Darstellung

فعل vorstellen به معنای لغوی «پیش بردن به سوی آن‌چه در برابر است»، به طور معمول در معرفی چیزی یا کسی به شخصی دیگر به کار می‌رود. در فلسفه Vorstellung دو معنا دارد: ۱) معنایی گسترده که برابر است با لفظ «ایده» (چنان که جان لاک به کار می‌برد و نه به معنای موردنظر هگل)، و دربردارنده‌ی اندیشه، مفهوم، شهود، حس، و ادراک حسی. کانت Vorstellung را به همین معنا به کار می‌برد، و آن را به «تصور»، «تصویر» برمی‌گردانیم. ۲) در معنایی محدودتر و دقیق‌تر در تضاد است با ادراک حسی و حس و شهود، زیرا لزوماً نیازی به حضور ابژه‌ی بازنمایی‌شده ندارد، و یا به یک شخص خاص اشاره ندارد. حال اگر ما نکته‌ی مورد نظر ما کاربردن مفهوم «بازنمایی» باشد که رابطه‌ای است میان ابژه‌ای و تصور ذهنی آن ابژه، لفظ Darstellung را به کار می‌بریم، که به دقت به معنای «بازنمود» و «بازنمایی» است.[۱]

---

۱. در برابر Vorstellung لفظ انگلیسی Represention و لفظ فرانسوی Représentation، و در برابر Darstellung لفظ انگلیسی و فرانسوی Exposition را به کار می‌بریم.

این تفاوت فلسفی و نظری میان «تصور کردن» و «بازنمایی» بسیار مهم است. زبان آلمانی با کاربرد دقیق Vorstellung و Darstellung راه را برای درک بهتر مساله می‌گشاید: ۱) چیزی به تصور درمی‌آید و میان این شکل ذهنی و تصورشده با خود آن چیز تفاوت وجود دارد، باید دید که آیا امر تصورشده دقیق است یا نه. ۲) چیزی بیان می‌شود و میان این شکل بیان‌شده و خود آن چیز تفاوت وجود دارد، باید دید که آیا شکل بیان‌شده راه را برای درک آن چیز می‌گشاید یا نه. لایب‌نیتس در بند ۶۰ *مونادولوژی* (که آن را زبان لاتین نوشته بود) از «مونادی که طبیعت آن بیان‌گری است، و در نتیجه هر چیزی را می‌تواند بیان یا نمایان کند» یاد کرد.[1] از نظر کانت و هگل نکته را به زبان آلمانی می‌توان دقیق‌تر بیان کرد. مساله بر سر دقت تصور و بیان‌گری است، آیا با امر واقعی هم‌خوان هستند یا نه، و چه رابطه‌ی میان تصور یا بیان امری با خود آن امر وجود دارد.[2] در گام بعد با نشانه‌شناسی (به ویژه در آثار چارلز سندرس پیرس) امری دیگر هم مطرح می‌شود: چه رابطه‌ای میان خود چیز، تصور از آن چیز و بیان آن چیز وجود دارد؟

مارکس با توجه به کاربرد دو لفظ Vorstellung و Darstellung در آثار هگل، مفهومی پیچیده‌تر از «بازنمایی» را پیش کشید. یک تصویر بازنمایی امری است که به عنوان الگو یا مدل برای تصویرگر وجود دارد، اما در عین حال نشانه‌ی فاصله‌ای میان فهم شهودی تصویرگر و واقعیت* هم هست:

1. G. W. Leibniz, *Monadology and Other Philosophical Essays*, trans. P. Schrecker and A. M. Schrecker, New York, 1965, p.157.

2. G. W. F. Hegel, *Philosophy of Mind, Part Three of the Encyclooaedia of the Philosophical Sciences*, trans. W. Wallace, Oxford University Press, 1971, pp. 205-206.

«حتی شاید فاصله‌ای میان ادراک حسی و مفهوم باشد».[1] از سوی دیگر بازنمایی به عنوان بیان‌گری، یک کارکرد ذهن انسان، و کنشی فکری و روانی است. مارکس در *سرمایه* از نتیجه‌ی کار که پیش‌تر به شکل ایده یا مفهومی در ذهن کارگر وجود دارد یاد کرد: «یک عنکبوت کاری را به پیش می‌برد که به کار یک بافنده همانند است، و یک زنبور می‌تواند یک انسان معمار را با شبکه‌سازی‌های موم عسل شرمنده کند. اما آن چه بدترین معمار را از بهترین زنبور متمایز می‌کند این است که معمار پیش از آن که شبکه را در موم بنا کند، آن را در سر خود می‌سازد. در پایان هر فراشد کار نتیجه‌ای به دست می‌آید که پیش‌تر کارگر آن را در آغاز کار متصور شده بود، و در نتیجه پیشاپیش به شکل ایده‌ای (=فکری، تصوری Ideen) وجود داشت (س۱:۲۸۴). مساله این است که بازنمایی تا چه حد نتیجه‌ی خود واقعیت است، و تا چه حد به فهم از واقعیت یا تاویل آن مربوط می‌شود. وقتی مارکس در پس‌گفتار چاپ دوم *سرمایه* می‌نوشت که «البته که روش بیان‌گری باید متفاوت از روش پژوهش باشد» (س۱:۱۰۲)، به همین نکته توجه داشت. روش بیان‌گری فقط شگردهای فن بیان و هنر ایجاز و... نیست، بل با استعاره‌ها و مجازهای بیان (و مهم‌تر با تاویل‌های ناشی از پیش‌دانسته‌ها) همراه می‌شود.

اکنون، به ادامه‌ی بحث مارکس دقت کنیم: «پژوهش باید موضوع مورد تحقیق را در جزییات آن مطرح، و شکل‌های مختلف تکامل آن را تحلیل، و مناسبات درونی آن‌ها را کشف کند. فقط پس از انجام این کار است که حرکت راستین می‌تواند به طور در خور تشریح شود. اگر این کار با موفقیت انجام شود، اگر زندگی موضوع مورد نظر در ایده‌ها منعکس

1. K. Marx, *Textes sur la méthode en science économique*, Paris, 1974, p.161.

شود، آن‌گاه شاید چنین به نظر برسد که ما در برابر خویش یک شالوده‌ی غیر تجربی داریم» (س۱۰۲:۱). بیان چیزی، به طور معمول، قرار دادن آن چیز در یک دسته‌بندی خاص، و به اصطلاح مقوله‌ای کردن آن است. وقتی ما از سیب، گلابی، توت‌فرنگی، بادام مفهوم کلی میوه را می‌سازیم، یک بیان‌گری کلی کرده‌ایم، و لفظ میوه بیان کلی است. این بیان تجریدی* در تخیّل من وجود دارد. واژه‌ی «میوه» بدون این که خودش به یک امر واقعی و موجود بازگردد، در ذهن من به جای سیبی واقعی، یا گلابی‌ای واقعی، قرار می‌گیرد. در نتیجه، آن‌چه در این چیزها مهم می‌شود نه هستن راستین آن‌ها برای ادراک حسی و فهم من، بل گوهر بازنمایی‌ای است که خود من ساخته‌ام.[1] اگر دقت کنیم متوجه می‌شویم که این‌جا بازنمایی تاحدودی همان نقش مفهوم ایدئولوژی* را دارد، و به آگاهی دروغین همانند می‌شود.

در *ایدئولوژی آلمانی* مارکس نخستین کوشش در معرفی نظری فراشد بیان‌گری را به عمل آورد. مهم‌تر، او «بازنماییِ از شکل‌افتاده و رازآمیز» را هم پیش کشید، و نشان داد که هر دوران تاریخی تصویری از خود در دست دارد که بیشتر یک بازنمایی به معنای ایدئولوژیک یا باژگونه‌ی واقعیت است. این نکته به بهترین شکل در بحث بت‌وارگی کالاها* در مجلد نخست *سرمایه* مطرح شد. تحلیل مارکس از پول چون رسانه‌ی مبادله‌ی کالاهای مختلف روشن‌گر مرحله‌ای از زندگی اجتماعی است که در آن نشانه‌ها مسلط می‌شوند. نکته اما چندان درک نشد، تا در نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم بار دیگر، و از راه‌هایی دیگر، باز مطرح شد. نشانه که در نشانه‌شناسی و زبان‌شناسیِ پس از مارکس، به ویژه به خاطر کتاب

1. K. Marx, *op. cit.*, pp.39-41.

درس‌های *زبان‌شناسی همگانی* فردیناند سوسور، به عنوان رابطه‌ای میان دال و مدلول، میان مفهوم و امر واقعی، شناخته شد، به ما یاری می‌کند تا بحث مارکس در مورد پول را بار دیگر مورد نظر قرار دهیم. پول نشانه‌ای است که مبادله و یا تعویض دو چیز متفاوت را ممکن می‌کند. ژان بودریار در نخستین مرحله‌ی کار فکری‌اش این نکته را گسترش داد.[1] او چنین استدلال کرد که در نظم مبادله‌ی چیزها و در جامعه‌ی معاصر، نشانه که کارش با غنای معنایی آغاز می‌شود، در ارتباط‌های انسانی خالی از معنا می‌شود، و به جای این که رابطه‌ای میان دال و مدلول باشد، خود تبدیل به دال می‌شود، و هر نشانه به معنای همه چیز، و در نتیجه به معنای هیچ چیز به کار می‌رود. این‌سان تماس با واقعیت از بین می‌رود، و ما با نشانه‌های شناور و با نشانه‌ی نشانه‌ها باقی می‌مانیم. بودریار در آثار بعدی خود با پیش کشیدن مفهوم «وانموده» و اهمیت وانموده‌ها در نظم زندگی امروز که به جای واقعیت‌ها می‌نشینند، هم‌چنان به این بحث آغازین خود وفادار ماند.
نک: آگاهی، ایدئولوژی، بت‌وارگی کالاها، فلسفه، واقعیت.

بت‌وارگیِ کالاها Warenfetischismus

بت‌وارگی کالاها جریانی است که در آن منطق درونی تولیدِ* سرمایه‌داری از طریق بازار، مناسبات اجتماعی را مانند مناسبات میان چیزها می‌نمایاند. این «شییی‌شدگیِ» Verdinglichung ,Versachlichung مناسبات انسانی، بیان دیگری از پدیده‌ی بیگانگی* است. بت‌وارگی کالاها که عنوان پاره‌ی چهارم از نخستین بخش سرمایه نیز هست (س ۱:۱۷۸-۱۶۳)، در حکم بازگشت مارکس به مبحث بیگانگی است که در

1. J. Baudrillerd, *Le systéme des objets,* Paris, 1968.
J. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe,* Paris, 1972.

نخستین آثارش توضیح داده بود. هم‌چنین، بت‌وارگی تکامل بحث او درباره‌ی ایدئولوژی* هم محسوب می‌شود که در *ایدئولوژی آلمانی* مطرح شده بود، اما در دوران زندگی مارکس منتشر نشده بود.

مارکس ویژگی وجه تولیدِ* سرمایه‌داری را چنین خلاصه کرد که در جریان تولید و مبادله‌ی کالاها «حرکت اجتماعی تولیدکنندگان کالاها شکل حرکت چیزها را به خود می‌گیرد» (س ۱:۱۶۵)، و ارزش به عنوان کمیّت کار به طور اجتماعی ضروری به صورت یک مناسبت متعیّن اجتماعی یعنی ارزش مبادله ظاهر می‌شود، که این شکل پدیداریِ ارزش است، و چنین وانمود می‌شود که ارزش یک کیفیت است که چیزها «به طور طبیعی» دارای آن هستند. مناسباتی که تعیین‌کننده‌ی مبادله‌ی کالاها هستند به چشم تولیدکنندگان مستقیم کالاها همچون مناسباتی مستقل از خود آن‌ها نمایان می‌شوند، و منش اجتماعی کار خود آن‌ها که سرچشمه‌ی مناسبات تعیین‌کننده‌ی مبادله است، دیگر به عنوان بنیاد* و سرچشمه شناخته نمی‌شود، بل برعکس، چنین می‌نماید که چون آن روابط میان کالاها برقرار شده کار آفرینندگان راستین آن‌ها هم منش اجتماعی یافته است.

به این ترتیب کالاها دارای منش موجوداتی مستقل از کار اجتماعی انسان وانمود می‌شوند. ارزش مصرف کالاها تابع ارزش مبادله می‌شود، و به نظر می‌رسد که قانون‌هایی مرموز میان انواع مبادله‌ی کالایی حاکم هستند. رابطه‌های انسانی به صورت رابطه‌ی میان ابژه‌ها، چیزها، کالاها، و منطبق با ارزش مبادله‌ی آن‌ها ظاهر می‌شود. ارزش مبادله منش طبیعی و ذاتی چیزها وانمود می‌شود، و نه ساخته‌ی فعالیت‌ها و مناسبات انسانی. فعالیت اجتماعی و راستین انسان‌ها از نظر خود آن‌ها تبدیل می‌شود به منش طبیعی چیزها. انسان‌ها چون ابژه‌ها ظاهر می‌شوند، و

ابژه‌ها دارای منش‌های انسانی جلوه می‌کنند. جامعه هم دیگر یک بافت مناسبات میان انسان‌ها دانسته نمی‌شود، بل چونان نظامی استوار به ابژه‌ها و قانون‌های ابژکتیو (و در نتیجه ساختاری دگرگونی‌ناپذیر) نمایان می‌شود. مارکس می‌گوید که به این ترتیب، گویی یک بار دیگر در جهان رازآمیز عرفانی و دینی قرار می‌گیریم، جایی که زاده‌های تخیّل و ذهن آدم‌ها دارای نیروهایی مستقل از (و حاکم بر) آن‌ها می‌شوند، و بر شیوه‌های راستین زندگی انسان حکم می‌رانند. به همین دلیل مارکس چند بار در *ایدئولوژی آلمانی* و *نظریه‌های ارزش افزونه* از «جناب آقای سرمایه»* یاد کرد.

بت‌وارگی کالاها اصطلاحی است که مارکس برای بیان تمامی این واقعیت‌ها* برگزید. به یاری آن نشان داد که در وجه تولید سرمایه‌داری رابطه‌ی اجتماعی میان انسان‌ها برای آن‌ها قابل درک نیست، و «به شکل وهم‌انگیزی» چون رابطه‌ای میان چیزها مطرح می‌شود (س۱:۱۶۵-۱۶۴). این شکل ظهور باژگونه‌ی مشخصه‌های اصلی وجه تولید سرمایه‌داری در آگاهیِ* تولیدکنندگان و مبادله‌کنندگان کالاهاست. در بحث از بت‌وارگی کالاها در جلد نخست *سرمایه* مانند بت‌وارگی پول که مارکس در *دست‌نوشت‌های* ۱۸۴۴ از آن بحث کرده بود (م۳:۳۲۶-۳۲۲)، ارزش مبادله در وجه تولید سرمایه‌داری راهنمای خویش است، و تابع ارزش مصرف کالاها نمی‌شود. مارکس در این بحث یک بار دیگر به مباحث آثار جوانی خود بازگشت (حتی شیوه‌ی نگارش و سبک او در این بخش یادآور آن آثار است). تحلیل مارکس از بت‌وارگی نشان می‌دهد که در سرمایه‌داری، هدف تولید در اصل تولید ارزش افزونه* است، و نه برای برآوردن نیازهای* راستین تولیدکنندگان. تعمیم تولید کالایی گسترش منش بت‌واره‌ی کالاهاست. این‌جا نیروی کار* هم از کارگر یا تولیدکننده‌ی

مستقیم مستقل می‌شود، و به صورت کالایی که دارای ارزش مبادله است، به فروش می‌رسد. این ارزش نیروی کار هم با قانون‌های مرموزی که پنهان در منش بت‌واره‌ی کالاهایند، تعیین می‌شود، و از نظارت تولیدکننده‌ی مستقیم خارج است.

مفهوم بت‌وارگی کالاها، در عین‌حال، نشان‌دهنده‌ی آن پندارها هم هست که اقتصاد سیاسی کلاسیک قربانی آن‌ها شد. این اقتصاد سیاسی در طرح نظریه‌ی ارزش کار تابع منش بت‌واره‌ی کالاها شد، و این به کار «اقتصاد عامیانه» آمد. اما درست به همین دلیل که تابع منش بت‌واره بود نتوانست مسائلی را حل کند که از مناسبات راستین تولید برآمده بودند. در نتیجه، قانون‌های اقتصادی را مثل «ضرورت‌های طبیعی» معرفی کرد. این‌جا به نقادی مارکس از ایدئولوژی بازمی‌گردیم. سرمایه‌داری شکل‌های تاریخی و انسانی را به شکل‌های جاودانی و طبیعی تبدیل می‌کند. منش ساخته‌شده و در نتیجه دگرگونی‌پذیر آن‌ها را منکر می‌شود، و مناسبات تولیدی و اجتماعی خود را به شیوه‌ای یزدان‌شناسانه به صورت فرآورده‌های گوهری همیشگی و دگرگونی‌ناپذیر جلوه می‌دهد. بحث مارکس از بت‌وارگی کالاها در *سرمایه* گامی به پیش در نظریه‌ی ایدئولوژی او محسوب می‌شود. این بحث نشان می‌دهد که چگونه پندارها و بدفهمی‌هایی که نتیجه‌ی تاویل برخی از فعالیت‌های راستین هستند خود بر تکامل واقعیت تاثیر می‌گذارند. مارکس جوان در *دست‌نوشت‌های ۱۸۴۳* چند بار از «پندارهای پراتیک» حرف زده بود، و حتی اصطلاح نامانوس «پندارهای راستین» را به کار برده بود. این‌جا با بحث بت‌وارگی معلوم می‌شود که نکته‌ی مورد نظر او چه بود. پندارها بر فراشد تکامل واقعیت تاثیر می‌گذارند. اندیشه‌ها و تاویل‌ها سازنده (یا دگرگون‌کننده‌ی) روال زندگی راستین می‌شوند. این شکل‌های اندیشه

هستند که اعتبار اجتماعی می‌یابند، و چونان اموری ابژکتیو در مناسبات تولیدی این وجه تولید اجتماعی که به صورت تاریخی متعیّن است، عمل می‌کنند. پس از مارکس، گئورگ لوکاچ در مقاله‌ی «شیئی‌شدگی و آگاهی پرولتاریا» در *تاریخ و آگاهی طبقاتی* نشان داد که بحث از بت‌وارگی کالاها نمایانگر نظریه‌ی شیئی‌شدگی (Verdinglichung) است.[1] هم‌چنین، می‌توان گفت که مارکس به یاری همین بحث بت‌وارگی کالاها راهی یافت که زاده‌های ذهن و نیروی سوبژکتیویته را «همچون بخشی (یا بخش مخالفخوانی) درونِ یک جهان اجتماعی ابژکتیو» جست‌وجو کند.[2] نتیجه‌ی دیگری که از تحلیل منش بت‌واره‌ی کالاها به دست می‌آید این است: مارکس نشان داده که خردباوریِ* سرمایه‌دارانه و تحلیل عقلانی جهان و برداشت‌های مدرن که خود را بخردانه معرفی می‌کنند، سازنده‌ی جهانی افسون‌زدایی شده (به تعبیر مشهوری که بعدها ماکس وبر پیش کشید) نیستند. بل درست برعکس، برداشت‌های مدرن از جهانی زاده‌ی خیال‌ها و توهم‌ها (Phantasmagories) خبر می‌دهند. این کلید فهم نقادی مارکس از مدرنیته است. او نیز چون نیچه (که پس از او نوشت) نشان داد که در دوران مدرن با از بین بردن نیروهای استعلایی جهان کهن (از جمله «مرگ خدا و معنویت دینی» که نیچه هم بعدها از آن‌ها یاد کرد) جهانی افسون‌زدایی‌شده شکل نگرفته، بل درست برعکس، نیروی استعلایی تازه‌ای پدید آمده است. آن‌چه نیچه خرد انسان و مارکس زاده‌های بت‌وارگی کالاها نامیده‌اند، از این افسون جدید خبر می‌دهند.

نکـ: بنیاد| فراساختار، بیگانگی، ایدئولوژی، فلسفه، واقعیت.

---

1. G. Lukács, *History and Class Consciousness, Studies in Marxist Dialectics*, tran. R. Livingstone, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1971, pp.83-223.

2. E. Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, 1993, p.66.

بحران Krisis

اصطلاح آلمانی Krisis در زمان مارکس به طور عمده در علم پزشکی به کار می‌رفت. زمانی که خود ارگانیسم فعال جسمانی بیمار توانایی مقابله با بیماری را نداشته باشد، و عوامل درونی یک سازواره برای جلوگیری از زوال یا انهدام آن کافی یا فعال نباشند، حالت بحرانی آغاز می‌شود. در آثار مارکس، به طور عمده، لفظ «بحران» در مورد بحران اقتصادی به کار رفته (س۲:۱۵۵-۱۵۳،۳۰۸،۳۵۸،۳۹۳-۳۹۱)، و او از مواردی چون «بحران افزونه‌ی تولید» و «بحران‌های دوره‌ای سرمایه‌داری» یاد، و تاحدودی به تفصیل بحث کرده است. در *مانیفست* دو بار از «بحران‌های مالی» یاد کرد (م۶:۴۸۹،۴۹۰)، و در هجدهم برومر از «بحران‌های تجارت بحث کرد (ب۱:۴۶۸-۴۶۶). در اقتصاد سیاسی کلاسیک امکان صوری بحران اقتصادی سرمایه‌داری در فراشد مبادله یافته می‌شود، و در ناهم‌خوانی میان خرید و فروش کالاها جلوه می‌کند. نکته اما این‌جاست که این ناهم‌خوانی خود به ناهماهنگی میان شکل و میزان تولید* با مدار گردش کالاها منجر می‌شود. مارکس به شیوه‌ی انتقادی همیشگی خود در برابر مباحث اقتصاد سیاسی کلاسیک بحث از بحران‌های سرمایه‌داری را از گستره‌ی مبادله و مصرف به قلمرو تولید کشاند.

مارکس در مواردی هم لفظ بحران را در سخن‌هایی غیر از سخن اقتصاد سیاسی به کار گرفت. او از «بحران‌های انقلابی» یاد کرد. مشهورترین آن‌ها در نخستین صفحه‌ی هجدهم برومر است که نوشته در بحران‌های انقلابی آدم‌ها متوسل به آداب و رسوم گذشته، و شعارهای پیشین می‌شوند (ب۱:۳۹۸). در انبوهی از متن‌های مارکسیستی پس از مارکس واژه‌ی بحران غیر از «بحران‌های اقتصادی» مانند استعاره‌ای سیاسی به کار رفت. کائوتسکی به معنایی کلی بحران را به معنای دوره‌ای

تاریخی از عدم توازن معرفی کرد که ناشی از ناهم‌خوانی نیروهای تولید و مناسبات تولید است، و راه را برای برنشستن یک وجه تولیدِ* تازه می‌گشاید. رُزا لوکزامبورگ عنوان دوم متن مشهورش «جزوه‌ی جونیوس» را که در آوریل ۱۹۱۵ در زندان نوشته بود، «بحران سوسیال‌دمکراسی» گذاشت.[1] لنین از «بحران انقلابی» و «بحران قدرتِ* حاکم» و حتی «بحران ناشی از قدرت دوگانه» یاد کرد. تروتسکی در نخستین صفحه‌ی «برنامه‌ی انتقالی برای انقلاب سوسیالیستی» در ۱۹۳۸ از «بحران اجتماعی کل دستگاه سرمایه‌داری» یاد کرد[2]، در عین‌حال او بزرگ‌ترین مساله‌ی جنبش کارگری و انقلابی را «بحران رهبری پرولتاریا» نامید. گرامشی از «بحران اقتدار»، «بحران جامعه‌ی مدنی» و «بحران ارگانیک» حرف زد.[3]

در *مانیفست* جامعه‌ی مدرن بورژوایی به شعبده‌بازی همانند شده که ارواحی را احضار کرده ولی دیگر نمی‌تواند آن‌ها را به جای‌گاه پیشین خودشان بازگرداند، یا پنهان‌شان کند (م۶:۴۸۹). مدرنیته دیگر نظارتی بر غولی که از بطری خارج کرده ندارد: «در طول چند دهه‌ی تاریخ صنعت و بازرگانی، چیزی جز شورش نیروهای تولیدی مدرن در برابر شرایط تولید مدرن و علیه مناسبات مالکیت که برای وجود و حاکمیت بورژوازی ضروری است، در میان نبوده است» (م۶:۴۸۹). به نظر مارکس از جمله مهم‌ترین دشواری‌هایی که نمایان شده‌اند «بحران‌های بازرگانی» هستند

1. R. Luxembourg, "The Junius Pamphlet: The Crisis in the German Social Democracy, in: *Rosa Luxembourg Speaks*, New York, 1999, pp.353-454.

2. L. Trotsky, *The Transitional Programme for Socialist Revolution*, New York, 1978, p.5.

3. A. Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, trans. Q. Horae and G. N. Smith, London, 1978, pp210-218,242f,275-276.

که در آثار بعدی او «بحران‌های اشباع تولید» خوانده شدند. بحران‌هایی دوره‌ای که «برای موجودیت بورژوازی تهدیدآمیز شده‌اند». هشت سال بعد از انتشار *مانیفست* مارکس در مجلسی در لندن به مناسبت سالگرد تاسیس ارگان چارتیست‌ها *People's Paper* سخنرانی کوتاهی به زبان انگلیسی ایراد کرد، و در آن گفت که «یک واقعیت آشکار، خصلت‌نمای سده‌ی نوزدهم ما شده است و کسی هم یارای انکار آن را ندارد». بنا به این واقعیتِ* متناقض‌نما از یک‌سو نیروهای صنعتی و علمی‌ای پدید آمده‌اند که همانندی در دوره‌های پیشین تاریخِ* انسان ندارند، و از سوی دیگر نشانه‌های زوالی تاریخی پدید آمده است. همه چیز نمایان‌گر این دو سویه شده‌اند: پیشرفت و زوال. ماشین و تکنولوژی ابزار پیشرفت‌اند اما در عین حال خود موجب بحران شده‌اند. انسان سالار طبیعت* شده اما خود بنده‌ی نیروهایی کور و کر شده است. در یک کلام میان نیروهای تولید و مناسبات تولید تضاد افتاده است (ب۱:۱ ۵۰۱-۵۰۰). در گروندریسه بارها بر این تضاد تاکید شد (گ:۱ ۵۴۱). تمامیّت توسعه به شکل متناقضی پیش می‌رود و تضادهایی اجتماعی می‌آفریند، شکل کنونی زندگی اجتماعی بحرانی و بحران‌زاست، و شرایط لازم برای گذشتن از خویش را می‌آفریند.

بحران اقتصادی تولید سرمایه‌داری از نابخردی نظام تولید ناشی می‌شود. همه چیز به «دست پنهان» ادم اسمیت سپرده شده، اما این دست پنهان نیست بل ناموجود است. سازوکار خودکاری وجود ندارد که همواره هر تصمیم سرمایه‌داران را برای افزایش یا کاهش میزان تولید تنظیم کند، و میان واقعیت جداگانه‌ی واحدهای بی‌شمار تولیدی با منش اجتماعی تولید همراهی بسازد. تولید برای یک بازار مصرف است اما از سوی تعداد زیادی تولیدکننده که از کار هم بی‌خبرند، و در رقابت با هم تولید می‌کنند. در عین حال در تولید سرمایه‌داریِ رقابتی، بنا به تحلیل دقیق

مارکس، از یک‌سو گرایشی به تولید افزونه وجود دارد، و از سوی دیگر گرایشی تاریخی به نزول نرخ سود. تحلیل مارکس از نزول نرخ سود در جلد سوم *سرمایه* شرحی از رویداد بحران‌های دوره‌ای سرمایه‌داری به دست می‌دهد. هر بحران به معنای بیکاری لایه‌هایی از طبقه‌ی کارگر به دلیل توقف فعالیت واحدهایی تولیدی است. این توقف هم ناشی از ورشکستگی سرمایه‌داران است.

مارکس در نظریه‌ی انقلاب خود میان رویداد انقلاب و بحران‌های اقتصادی رابطه قائل شد. بیان مشهور آن چنین است: بروز انقلابی تازه همان اندازه گریزناپذیر است که بحران اقتصادی تازه‌ای. این را مارکس در مقاله‌ی «پژوهش‌ها» در نشریه‌ی *بررسی‌های اقتصادی* در اکتبر ۱۸۵۰، و با توجه به رونق اقتصادی سرمایه‌داری نوشت: «دیگر با وجود این رونق کلی‌ای که در آن نیروهای تولید جامعه‌ی بورژوایی بر زمینه‌ی مناسبات تولید بورژوایی تا بیشترین حد ممکن تکامل یافته‌اند، سخنی از یک انقلاب واقعی نمی‌تواند مطرح باشد. چنین انقلابی صرفاً آن زمان امکان دارد که هر دوی این عناصر یعنی نیروهای تولید جدید و شکل بورژوایی مناسبات با یک‌دیگر تصادم یابند... یک انقلاب تازه صرفاً به عنوان نتیجه‌ی بحرانی تازه امکان‌پذیرست، و تا حد همین بحران نیز گریزناپذیرست» (م۱۰:۵۱۰). مارکس در «پیش‌گفتار ۱۸۵۹» به شیوه‌ی *مانیفست* از «دوران تحول انقلابی جامعه» یاد کرد، و از لفظ «بحران» استفاده نکرد (د:۲۳-۱۹).

رابطه‌ی علّی بحران‌های اقتصادی و انقلاب تا رویداد تاریخی کمون پاریس در نظریه‌ی انقلاب مارکس معتبر باقی ماند. کمون پاریس نظر او را عوض کرد. رخداد کمون رویدادی «سیاسی» و نتیجه‌ی جنگ و نظامی‌گری بود. کمون به دلیل بحرانی اقتصادی در اقتصاد فرانسه یا اروپا

رخ نداد. آن‌چه روی داد به برهه‌ای (به فرانسوی Conjoncture) اجتماعی و تاریخی وابسته بود، و ناشی از دگرگونی آرایش نیروهای طبقاتی، و ناتوانی سیاسی بورژوازی فرانسه در اداره‌ی کشور و شهر پاریس بود. مارکس با جنبشی انقلابی روبرو شد که نتیجه‌ی فوری یک بحران اقتصادی نبود، و به قول انگلس به «غرش رعد در آسمان بی ابر» همانند بود. گرامشی پس از مارکس نکته را دقیق‌تر شکافت، و در *دفترهای زندان* نوشت: «بحران‌های اقتصادی در خود به طور مستقیم حادثه‌های بنیادین [= انقلاب] را موجب نمی‌شوند. بل فقط زمینه‌ی بهتر و مساعدتری را برای طرح، حل و اندیشیدن به مسائلی می‌سازند که در برگیرنده‌ی تمامی شکل‌های تکامل بعدی زندگی دولت محسوب می‌شوند».[1] گرامشی که بحران ۱۹۲۹ سرمایه‌داری را در برابر داشت، با توجه به انقلاب فرانسه می‌نوشت که در سال ۱۷۸۹ شرایط اقتصادی فرانسه نامساعد نبود، و به‌هیچ‌رو نمی‌توان ادعا کرد که دولت استبدادی به علت شدت بینوایی توده‌ها سرنگون شد. گرامشی نوشت: «گسست در موازنه‌ی نیروها نتیجه‌ی مکانیکی و فوری کارکرد آن گروه اجتماعی‌ای نبود که از این گسست سود می‌برد، بل درون چارچوب اختلاف‌هایی برتر از جهان فوری اقتصادی و در پیوند با «شخصیت» طبقه‌ها (منافع اقتصادی آینده) با تشدید احساس استقلال، خودمختاری و قدرت شکل گرفت. مساله‌ی خاص در مورد وخامت یا سلامت اقتصادی به مثابه‌ی علت واقعیت‌های جدید تاریخی جنبه‌ی خاصی از مساله‌ی مناسبات نیروها، در درجه‌های گوناگون آن است. گرامشی مجموعه‌ی پدیدارهای میانی در هر برهه را چنین بیان کرد: «تمامی این عناصر شکل ظهور مشخصِ*

1. A. Gramsci, *op. cit.*, pp.77-80.

نوسان‌های ضمنی تمامیّت مناسبات اجتماعی نیروهای اجتماعی هستند».
نک: تولید، سرمایه، سیاست، وجه تولید.

بنیاد/فراساختار Basis/Überbau

بنیاد (Basis, Grundlage) که در فارسی به «زیربنا» یا «زیرساخت» هم ترجمه شده است، مبنای مادی نظام تولیدی و اجتماعی است که از مناسبات تولید شکل گرفته است. لفظ Grundlage منظور مارکس را به دقت روشن می‌کند: مبنا یا بنیاد شرایط تولیدِ* اقتصادی خاص هر دوران تاریخی. در مقابل آن فراساختار (Überbau) قرار می‌گیرد که گاه در فارسی آن را به «روبنا» هم ترجمه کرده‌اند، و از نظر مارکس نهادهای حقوقی، سیاسی، دینی، هنری، و فلسفی است. شیوه‌ی شکل‌گیری و تکامل آن‌ها در تحلیل نهایی وابسته است به بنیاد. بنیاد و فراساختار استعاره‌هایی وام‌گرفته از سخن معماری هستند که با هم تمامیّت یک صورت‌بندی اقتصادی ـ اجتماعی یا یک وجه تولید* را می‌سازند. زندگی سیاسی و دینی و غیره، یعنی زندگی‌ای که به نهادهای فراساختاری گره خورده است، از بنیاد جداشدنی نیست، و نکته این جاست که این زندگی هم به سهم خود نقش‌هایی در بازتولید اقتصادی و دگرسانی‌های بعدی بنیاد اقتصادی دارد. نهادهای فراساختار از بنیاد، و مبنای تولید مادی، به طور کامل مستقل نیستند، اما دارای «استقلال نسبی» از آن هستند. آن‌ها در شکل‌های گوناگون آگاهیِ* اجتماعی ضروری برای سازمان‌دهی بقاء یا بازتولید مبنای تاریخی خود جلوه می‌کنند.

مارکس در «پیش‌گفتار ۱۸۵۹» تفاوت میان بنیاد اقتصادی هم‌چون پایه و اساس زندگی اجتماعی را با نهادهای اجتماعی و برداشت‌های فکری و فرهنگی به کلی‌ترین معنای آن‌ها، پیش کشید: «انسان‌ها در تولید

اجتماعی وجود خویش به‌گونه‌ای ناگزیر به روابط معیّنی وارد می‌شوند که مستقل از خواست و اراده‌ی آن‌هاست. این روابط را مناسبات تولیدی می‌خوانیم که منطبق‌اند با مرحله‌ی معیّنی از تکامل نیروهای مادی تولیدی آن‌ها. کلیّت این مناسبات تولیدی سازنده‌ی ساختار اقتصادی جامعه است، که این مبنای راستینی است که روی آن فراساختار حقوقی و سیاسی استوار می‌شود، و به این فراساختار شکل‌های معیّنی از آگاهی اجتماعی مرتبط می‌شوند. شیوه‌ی تولید زندگی مادی فراشد کلی زندگی اجتماعی، سیاسی، و اندیش‌گرانه را مشروط [تعیین] می‌کند. این آگاهی انسان‌ها نیست که وجود آن‌ها را تعیین می‌کند، بل وجود اجتماعی آن‌هاست که آگاهی آن‌ها را تعیین می‌کند. نیروهای تولیدی مادی جامعه در مرحله‌ی خاصی از تکامل خود در تضاد می‌نشینند با مناسبات موجود تولیدی، یا می‌توان گفت با مناسبات مالکانه‌ای که تاکنون در چارچوب آن عمل کرده بودند متضاد می‌افتند (و این همان بیان قبلی است اما در پیکر اصطلاح‌های حقوقی). این مناسبات [کهنه‌ی تولیدی] تبدیل به موانعی برای شکل‌های تکامل نیروهای تولیدی می‌شوند. آن‌گاه دورانی از انقلاب اجتماعی آغاز می‌شود. دگرگونی در بنیاد اقتصادی زود یا دیر به تغییر و تحول تمامی فراساختار عظیم منجر می‌شود (...) هیچ نظام اجتماعی‌ای پیش از این که تمامی نیروهای تولیدی‌ای که برای آن‌ها ضروری است تکامل یافته باشند، ویران نمی‌شود، و مناسبات تولیدی برتری پیش از این که شرایط مادی برای وجود آن‌ها درون جامعه‌ی کهنه کامل شده باشند، هرگز جای‌گزین مناسبات کهنه نمی‌شوند» (د:۲۱-۲۰).

دوگانه‌ی مشهور بنیاد/ فراساختار در این متن به‌گونه‌ای دقیق و موجز روشن شده است. مارکس نشان داده که زندگی اقتصادی در تحلیل نهایی

تعیین‌کننده است، و موارد مرتبط به آگاهی و نهادهای سیاسی و فرهنگی به سهم خود بر تکامل زندگی اقتصادی نقش دارند. ظاهراً در همان دوران مارکس و انگلس این نکته مورد بی‌دقتی هواداران آن‌ها قرار گرفته، و تاویلی از این دوگانه پدید آمده بود که بنا به آن تکامل زندگی اقتصادی به‌گونه‌ای فوری و مکانیکی موجب دگرگونی در نهادها و زندگی فراساختاری می‌شوند. به دلیل همین بدفهمی بود که انگلس در نامه‌های متعددی که برای پیروان خود نوشت به توضیح دلایل این بدفهمی، روشن‌گری استقلال نسبی پدیدارهای فراساختاری، و مخالفت با برداشت و تاویل مکانیکی و جزمی پرداخت. او در نامه به ژزف بلوخ (۲۲-۱۸۹۰/۰۹/۲۱) تاکید کرد که به‌گمان مارکس و خود او عامل اقتصادی فقط در تحلیل نهایی تعیین‌کننده است، و نباید تحلیل خود را متمرکز بر منش تعیین‌کننده‌ی آن در هر لحظه‌ی تاریخی، و در هر برهه و موقعیت خاص و مشخص کرد: «وضعیت اقتصادی مبنا و اساس است، ولی عناصر متنوع فراساختار، شکل‌های سیاسی پیکار طبقاتی* و نتیجه‌های آن، مانند قانون اساسی‌ای که طبقه‌ای پیروزمند پس از نبردی موفقیت‌آمیز برقرار می‌کند، و غیره، شکل‌های حقوقی، و به طور خاص بازتاب این پیکارهای واقعی در مغزهای شرکت‌کنندگان، نظریه‌های سیاسی، حقوقی و فلسفی، باورهای دینی و تکامل بعدی آن‌ها به نظام‌هایی از جزم‌ها، همه تاثیر خود را بر جریان پیکار تاریخی می‌گذارند، و در بسیاری از موارد تعیین‌کننده‌ی شکل آن نیز می‌شوند» (ن:۳۹۵-۳۹۴). انگلس در نامه‌ی دیگری به کنراد اشمیت (۱۸۹۰/۰۸/۰۵) باز تاکید کرد که این خطایی نابخشودنی خواهد بود که به بهانه‌ی منش تعیین‌کننده‌ی عوامل اقتصادی («که فقط در تحلیل نهایی برقرار است») خود را از تحلیل موارد سیاسی، حقوقی، زیبایی‌شناسانه، فلسفی، دینی و غیره معاف کنیم

(ن:۳۹۳). باز در نامه‌ی دیگری به اشمیت (۱۸۹۰/۱۰/۲۷) انگلس شرح طولانی‌ای در اهمیت پژوهش‌های فراساختاری داد، و تکرار کرد که این پدیدارها تکامل ویژه‌ی خود را دارند که باید با دقت و به تفصیل بررسی شوند (ن:۴۰۲-۳۹۶). انتقادهای بی‌پایان به مارکس که فقط عوامل اقتصادی را تعیین‌کننده دانسته، و رابطه‌ای مکانیکی میان دگرگونی‌های اقتصادی با دگرگونی‌های روبنایی ساخته، و به عنصر آگاهی اجتماعی بی‌اعتنایی کرده، انتقاد به موجودی خیالی است و نه به کارل مارکس.

بحث روش‌شناسانه‌ی مارکس در مورد تفاوت بنیاد و فراساختار ریشه در نخستین دوره‌ی کار فکری او دارد. در *ایدئولوژی آلمانی* نیز بنیاد اقتصادی «آن مبنای راستینی» شناخته شده که «مرتبط است» (entsprechen) به فعالیت‌های فکری، تولید ایده‌ها، و بیانگری‌ها. مارکس آن‌جا نشان داده که آگاهی با فعالیت‌های تولید اقتصادی و دادوستد مادی انسان‌ها همراه می‌شود (verflochten). او نوشته: «تولید عقاید، مفاهیم، آگاهی پیش از هر چیز به‌طور مستقیم وابسته است به فعالیت مادی و مناسبات مادی انسان‌ها که زبان زندگی راستین است. تصورها، اندیشه‌ها، روابط فکری میان انسان‌ها در این مرحله هنوز به سان بازتاب مستقیم رفتار مادی آنان نمایان می‌شوند. همین نکته در مورد تولید فکری‌ای که در زبان سیاست،* قانون‌ها، اخلاق،* دین، متافیزیک و غیره‌ی مردمان بیان می‌شود، صادق است» (م۵:۳۶). به نظر مارکس آن‌چه انسان‌ها هستند وابسته است به آن‌چه تولید می‌کنند، و به چگونگی تولیدشان (م۵:۳۲-۳۱).
نک: ایدئولوژی، تاریخ، تعیین‌کنندگی، تولید، وجه تولید.

بیگانگی Entfremdung, Entäusserung

آن‌چه ما با تسامح و شاید بتوان گفت با بی‌دقتی «ازخودبیگانگی» در برابر

اصطلاح‌هایی چون Entfremdung, Entäusserung می‌خوانیم، باید به «بیگانگی» ترجمه شود. چنان که هگل از یک راه و مارکس از راهی دیگر نشان دادند، یکی از انواع یا وجوه بیگانگی، ازخودبیگانگی است. از نظر مارکس کسی که **نخست** به فرآورده‌ی کارش، و از این‌جا به فراشد کارش بیگانه شود (کار او «کارِ بیگانه» باشد) نسبت به مناسبات انسانی، دیگر انسان‌ها، و از این‌جا نسبت به روال زندگی‌اش، و نسبت به خودش هم بیگانه خواهد شد. به بیان دیگر ازخودبیگانه خواهد شد. اما در میان اصطلاح‌هایی که مارکس برای بیان این همه به کار برد، آن جنبه‌ی عام و اصلی، یعنی بیگانگی از کار، جهان، روابط انسانی و سرانجام از خویشتن («ازخودبیگانگی»)، برجسته شد. مارکس مفهوم بیگانگی را نخست در آثار هگل و فوئرباخ یافت، و به تدریج معنای آن را عوض کرد.

واژه‌ی فرانسوی Aliénation در لفظ لاتین alienatio به معنای «بیگانه» ریشه دارد، و لفظ آلمانی Entfremdung نیز درست به همین معنا آمده است. واژه‌ی فرانسوی ریشه‌ی حقوقی دارد. در سده‌ی پانزدهم در مورد مال کسی را غصب کردن به کار می‌رفت. شاید با این منطق که اموال کسی برای او بدل به اموال بیگانه می‌شوند. اما روسو آن را در *قرارداد اجتماعی* به معنایی سیاسی به کار برد. او در فصل چهارم از کتاب نخست در بحث از بردگی این نکته را پیش کشید که انسان حق ندارد که حقوق خود را به کسی ببخشد یا واگذار کند. این حقوق نباید از او جدا شوند و به آن‌ها بیگانه شود.[1] در نگاهی کلی به اندیشه‌ی سیاسی روسو هم متوجه می‌شویم که به نظر او موقعیت مدرن موقعیتی است که وضعیت طبیعی زندگی انسان از دست او رفته، و نسبت به آن بیگانه شده است.

1. J,-J., Rousseau, *Du contrat Social*, Paris, 1973, p.65.

هگل در بند ۷۳ *فلسفه‌ی حق* این برداشت سیاسی از واژه را تکرار کرد. البته برداشت او مبنایی فلسفی‌تر داشت: خواستِ من از من بیگانه می‌شود، و من به گوهر انسانی خودم بیگانه می‌شوم. هگل دو واژه‌ی Entfremdung و Entäusserung را در بحث از بیگانگی به کار می‌برد. واژه‌ی نخست از fremd به معنای «بیگانه» آمده است. هگل واژه‌ی دوم را هم به معنای شیی‌شدگی به کار می‌برد، (entäussern به معنای «خارجی شدن» یا «بیرونی شدن» هم بود). هرچند در زبان فلسفی آلمانی به معنای خاص «تحقق» (Realisation) نیز به کار می‌رفت. شیی‌شدگی (که در زبان فلسفی آلمانی آن را با دو لفظ Versachlichung و Verdinglichung مشخص می‌کنند) و بیگانگی (Entfremdung) از نظر هگل جریان از خود خارج شدن، تبدیل شدن به دیگری است که در هر گونه فراشد عینی‌شدن نهفته است. کسی در تبدیل (یا در تحقق) به آن‌چه می‌شود، از خودش خارج می‌شود، و دیگر آن خودِ پیشین نخواهد بود. او به‌طور ناگزیر در تبدیل به دیگری، از خود بیگانه می‌شود.

برای مارکس تاویل فوئرباخ از مفهوم بیگانگی بیش از برداشت هگل اهمیت داشت، شاید به این دلیل که جنبه‌های اجتماعی و سیاسی بیشتری داشت. فوئرباخ مفهوم بیگانگی را بیشتر به صورت Entfremdung به کار برده بود، و از آن دو معنای به هم‌مرتبط را منظور داشت: ۱) جدایی انسان از گوهرش، و ۲) باور او به نیروهایی فراطبیعی که اساس نقد فوئرباخ به آگاهی دینی را شکل می‌داد. انسان چون از گوهرش دور می‌افتد نیروهایی ناموجود راکه زاده‌ی ذهن و خیال خود او هستند، نیروهایی واقعی و موجود فرض می‌کند، و توانایی‌های خود را در شکل آرمانی‌شان به آن‌ها نسبت می‌دهد. او در گوهر مسیحیت نظر داد که دین (و به‌طور خاص مسیحیت) سبب می‌شود که فرد* نسبت به

گوهر انسانی‌اش بیگانه شود، و هستی نوعیِ* خود را از کف بدهد.[1]

مفهوم بیگانگی در جریان کار فکری مارکس تفاوت یافت. ما می‌توانیم میان سه نقش این مفهوم در سه مرحله‌ی کار او تفاوت قائل شویم: ۱) مرحله‌ی نقد به سیاست* و مفهوم هگلی دولت (در *دست‌نوشت‌های* ۱۸۴۳ و نیز در *مساله‌ی یهود*)، ۲) مرحله‌ی *دست‌نوشت‌های* ۱۸۴۴، ۳) مرحله‌ی نقد اقتصاد سیاسی در گروندریسه، *نظریه‌های ارزش افزونه* و *سرمایه*.

در مرحله‌ی یکم نقادی فوئرباخ به بیگانگی دینی تبدیل به انتقاد از بیگانگی سیاسی شد. این‌جا، بیگانگی در برابر رهایی قرار گرفت. محور اصلی این نخستین نقادی به سیاست، نقد انقلاب فرانسه بود. اوج آن هم در *مساله‌ی یهود* بود که در آن مارکس نشان داد که رهایی اجتماعی هرگاه فقط در چارچوب برابری سیاسی (برابری صوری حقوق سیاسی) محدود بماند، ممکن نخواهد بود. رهایی سیاسی تجریدی* به معنای رهایی در تمامی سویه‌های وجود اجتماعی نیست. آزادیِ* انسانی را در چارچوب یک شکل (دولت) محدود کردن، همانند محدود کردن گوهر انسان به وجود دینی است، که فوئرباخ نابسندگی و نادرستی آن را نشان داده بود. باید بتوانیم رهایی سیاسی را به رهایی انسانی (اجتماعی) تبدیل کنیم. (م۳:۱۵۶-۱۵۱).

در مرحله‌ی دوم، مارکس نقد فوئرباخی از دین را به نقادی اقتصاد تبدیل کرد. این‌جا «از آنِ خود کردن» (Aneignung) با بیگانگی همراه می‌شود. نقد از کار بیگانه‌شده که فرآورده‌ی کار به آن تعلق نمی‌گیرد، همراه است با انتقاد از این نکته که هدف به صورت پول یا سرمایه* بیرون

1. L. Feuerbach, *L'Essence du Christianisme*, trans. J. P. Osier, Paris, 1968, p.131.

از انسان و مستقل از او دانسته می‌شود. کمونیسم* به‌عنوان نفی و انحلال اثباتی مالکیت خصوصی به این ازخودبیگانگی انسانی (menschliche Selbstenfremdung) پایان خواهد داد. نکته‌ی مهم این است که بیگانگی برای مارکس دیگر رابطه‌ی آگاهی* و برساخته‌های آن نیست. بل یک نسبتِ پراتیک است. به همین دلیل مارکس Veräusserung را «پراتیکِ شییِ‌شدگی» خواند. در این مرحله‌ی دوم نیز، مارکس مفهوم بیگانگی را از تاویل فوئرباخ از دین به مثابه‌ی آگاهی باژگونه نتیجه گرفت. انسان که خود هستنده‌ای متناهی است فرآورده‌ها و ساخته‌های ذهنی خودش را نامتناهی فرض می‌کند (آگاهی نامتناهی، خواست نامتناهی، عشق نامتناهی)، و آن‌ها را به‌عنوان موضوعی نامتناهی (خدا، مطلقِ هستی و...) و هستنده‌ای نامتناهی (هستنده‌ای متمایز از خودش و مسلط بر خودش) می‌پندارد. آن را خیلی ساده آفریننده‌ی خویش می‌شناسد، در حالی که خودش آن را ساخته است. مارکس در *دست‌نوشت‌های ۱۸۴۴* این جریان را که محمول را موضوع بینگاریم، و زیر سلطه‌ی آن قرار بگیریم، در بحث از بیگانگی آورد: «ابژه‌ای که کار تولید می‌کند، یعنی فرآورده‌ی کار، در برابر انسان چونان هستی‌ای بیگانه، و قدرتی مستقل از آفریننده جلوه می‌کند» (م۳:۲۷۲). کارگر از فرآورده‌ی کارش، کنش تولیدی و کل فعالیت تولیدی اجتماعی همچون توانش خود، بیگانه می‌شود. وقتی از فعالیت خود بیگانه شد (از آن‌جا که زندگی انسان همان فعالیت‌های اوست) از زندگی‌اش بیگانه می‌شود. به این ترتیب از طبیعت* بیگانه می‌شود زیرا خودش همان خودِ طبیعی است، و طبیعت «کالبد غیر اندام‌وار اوست» (م۳:۲۷۵). مارکس نوشت: «کار بیگانه‌شده (die entfremdete, entäusserte Arbeit) با بیگانه ساختن انسان ۱) از طبیعت، و ۲) از خودش یعنی از کارکردهای عملی و فعالیت زنده‌اش،

نوع انسان را از انسان بیگانه می‌کند. این کار بیگانه‌شده زندگی کلی نوع را به ابزاری جهت زندگی فردی تبدیل می‌کند. نخست زندگی نوعی و زندگی فردی را با هم بیگانه می‌کند، سپس زندگی فردی را در شکل تجریدی‌اش به هدف زندگی نوعی، هم‌چنان در همان شکل تجریدی و بیگانه، تبدیل می‌کند» (م۳:۲۷۶). مارکس در این متن ازخودبیگانگی را با دوواژه مشخص‌کرد: entäusserte Mensch، و entfremdeten Menschen. در آثار دیگرش هم ازخودبیگانگی انسان را چنین نامید: menschliche Selbstentfremdung.

در این مرحله‌ی دوم، بیگانگی به عنوان موقعیت هستی‌شناسانه‌ی انسان مدرن در جامعه‌ی کنونی مطرح شد. به دلیل استثمار، فرآورده‌ی کار از دسترس کارگر خارج می‌شود. تولیدکننده‌ی مستقیم به فراشد کار نظارت ندارد، و در نتیجه، نسبت به موقعیت خودش در فراشد کار، و از این‌جا نسبت به زندگی خودش، بیگانه است. مناسبات اجتماعی را درک نمی‌کند، و در این زمینه به تدریج به قانون‌های مرموزی باور می‌آورد که ناشی از فعالیت از خودبیگانه‌ی خود او هستند، اما به چشم او موجودیتی مستقل و مسلط بر او دارند. مارکس در *مساله‌ی یهود* نکته را چنین بیان‌کرد که بیگانگی (Veräusserung) پراتیکِ شیی‌شدگی (Entäusserung) است. تا جایی که این پراتیک از پیش‌داوری‌های دینی نتیجه شود. انسان نمی‌تواند هستی خود را عینی کند مگر این که آن را به هستی‌ای بیگانه (fremd) تبدیل کند (م۳:۱۷۴-۱۷۳). درون‌مایه‌ی هگلی شیی‌شدگی که لحظه‌ای ضروری و گریزناپذیر از تحقق خویشتن است، در این گفته حفظ شده است (م۳:۲۷۱-۲۷۰،۲۷۴-۲۷۳،۲۷۹-۲۷۷).

در مرحله‌ی سوم، بیگانگی تبدیل کار اجتماعی به «نیرویی بیگانه» است. در سرمایه اصطلاح بیگانگی چنین به کار رفت: «کارگر از نیروی

کارِ* خود بیگانه (veräussern) می‌شود (س۱:۲۷۱).[1] در *سرمایه* چند بار هم لفظ Entfremdung آمده است. در این مرحله از بحثِ مارکس، جنبه‌ی فلسفی آسان به چشم نمی‌آید، اما چون دقت کنیم متوجه می‌شویم که بحث در ژرفای خود فلسفی است، و نکته به طور خاص از دقت به مبحث بت‌وارگی کالاها* در پاره‌ی چهارم نخستین فصل *سرمایه* دانسته می‌شود. با توجه به خارجی شدن فراشد کار، از کف رفتن فرآورده‌ی کار، و هدر رفتن توانایی‌های انسان، این نکته معلوم می‌شود که هرگاه فراشد پیشرفت فعالیت تولیدی را کسی که خودش تولیدکننده‌ی مستقیم نیست تعیین کند، و فرآورده‌ی کار نیز به او تعلق گیرد، کار برای تولیدکننده‌ی مستقیم دیگر فعالیتی حیاتی محسوب نخواهد شد. البته، اگر فعالیت حیاتی را فقط به معنای به دست آوردن حداقل دستمزد برای تداوم زندگی بدانیم، کار در سرمایه‌داری چنین فعالیتی خواهد بود، اما اگر آن را به معنای گسترش توانایی‌های جسمی و فکری تولیدکننده‌ی مستقیم بدانیم (که معنای درست‌اش همین است) آنگاه باید قبول کنیم که دیگر کار از خودبیگانه فعالیت حیاتی محسوب نمی‌شود: «آن‌چه حیوانی است انسانی می‌شود و آن‌چه انسانی است حیوانی می‌شود» (م۳:۲۷۵).

در برابر بیگانگی به این معنا، موقعیت کسی قرار می‌گیرد که دارای نیروی تصمیم‌گیری در قلمرو تولید* است، و بنا به مناسبات اجتماعی تازه‌ای که هنوز پدید نیامده‌اند، بر نیروهای خویش مسلط است. در *گروندریسه* می‌خوانیم: «سد و مانع سرمایه این است که تمامی این

---

۱. در *سرمایه* بیگانگی بارها مورد بحث قرار گرفته است. فقط برای نمونه در جلد نخست آن بیگانگی به عنوان Entfremdung (س۱:۳۴، ۲۰۳، ۷۱۶، ۷۵۷، ۷۹۹، ۱۰۰۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۸)، و بیگانگی به عنوان Veräusserung (س۱:۱۸۲، ۲۰۴، ۲۳۲، ۲۷۱، ۲۷۷، ۳۰۱، ۹۱۹، ۱۰۶۶) مطرح شده است.

پیشرفت با تضادهای درونی پیش می‌رود، و رشد نیروهای تولیدی، افزایش ثروت همگانی و علم* و غیره به شکلی نمایان می‌شوند که فردِ کارگر ازخودبیگانه (sich entäussert) می‌شود، و با شرایطی سروکار می‌یابد که از او بیرون می‌شوند آن هم به وسیله‌ی کار او که خود مانند کار او نمی‌نماید. بل گویی تعلق یافته به ثروت بیگانه‌ای و فقط نمایانگر فقر اوست. اما این شکل تناقض‌آمیز خود گذراست و شرایط راستین لازم برای درگذشتن از خود را تولید می‌کند» (گ:۵۴۲-۵۴۱).

نک: ارزش افزونه، بت‌وارگی کالاها، تولید، نیروی کار، وجه تولید.

پراکسیس Praxis

لفظ Praxis یونانی، و به معنای «عمل» و «کنشِ متوجه هدف» است. ریشه‌اش در prattein و prassein به معنای «انجام دادن» و «تمرین کردن» و «کاری را در عمل پیش بردن» بود. پراکسیس معادل لفظ لاتین pragma است، و برخی از زبان‌شناسان معتقدند که از prag-sis آمده است. Pragma به معنای «انجام دادن» و «تمرین کردن» و «استفاده‌ی عملی بردن از امری یا چیزی» بود.[1] واژه‌ی «پراکسیس» با آثار ارسطو وارد سخن فلسفی شد، و او آن را بیشتر به معنای «انجام دادن» به کار می‌برد، و نه «ساختن». آلمانی‌ها از میانه‌ی سده‌ی هجدهم به تدریج لفظ praktik را در مورد همین معناها به کار بردند. آنان «امر عملی» را Praktisch خواندند (ما در فارسی در برابر Praktik بنا به زمینه‌ی بحث «کنش»، «عمل» و «فعالیت» را به کار می‌بریم). هگلی‌های جوان ترجیح دادند که به جای پراتیک لفظ «پراکسیس» را به کار ببرند. مارکس هم آن را به کار برد، اما بارها از لفظ praktik هم استفاده کرد.

1. I. Gobry, *Le vocabulaire grec de la philosophie*, Paris, 2000, p.108.

مفهوم praktik از نظر مارکس تمامی شکل‌های کنش و فعالیت انسان است، از جمله پیکار طبقاتی * و کنش سیاسی، که درآمدی است به دگرگونی زندگی اجتماعی. اما مارکس نشان داد که جنبه‌ی اصلی فعالیت یا کنش انسانی، تولیدِ * شرایط زندگی انسان‌هاست به دست خودشان، و تولید مناسبات اجتماعی‌ای که در آن مناسبات، شرایط زندگی شکل می‌گیرند. در انسان‌شناسی مارکس هیچ نکته‌ای به اندازه‌ی فعالیت و کنش انسان اهمیت ندارد. مارکس در برابر سوژه‌ی همیشه دانا و شناسای دکارت، انسانی درگیر عمل و فعالیت را قرار داد. شناخت انسان از راه دقت به شکل کنش‌های او که فعالیت‌هایی اجتماعی و آفریننده هستند، ممکن است. باید اعتراف کرد که واژه‌ی Praktik (به خاطر باری که در سنتِ سخن فلسفی یافته) بیشتر عمل ناب را به ذهن می‌آورد. در صورتی که مارکس از طریق اهمیت دادن به فعالیت تولیدی (و طرح‌اندازی‌های انسانی) نقش عامل ذهنی را هم مهم می‌دانست. در نتیجه واژه‌ی praxsis به مقصود و هدف او نزدیک‌تر است: کنشی توام با اندیشه، عملی استوار به نظریه.

فعالیت و کنش از راه‌هایی گوناگون در نوشته‌های مارکس پیش کشیده شده بودند: ۱) در برداشت از «عملی کردنِ (Verwirklichung) فلسفه» * که مارکس آن را از هس، فوئرباخ و سیزکفسکی آموخته و در دست‌نوشت‌های ۱۸۴۳ مطرح کرده بود. ۲) در «تحقق آگاهیِ * از خویشتن» که برونو بوئر آن را بر اساس الگوی خوداگاهی هگلی پیش می‌کشید، و در طرح مارکس و آرنولد روگه یعنی «اصلاح آگاهی‌ها» مطرح شد. بنا به این برداشت انسان کارهای گذشته‌ی خود را با آگاهی تازه‌ای درک می‌کند، که راه‌گشای کنش‌های بعدی اوست و این برای انسان وحدتی تاریخی را موجب می‌شود، که طرح‌های او برای آینده را به گذشته و زمان حاضر

پیوند می‌زند. ۳) در طرح فعالیت (Betätigung) که در *دست‌نوشت‌های* ۱۸۴۴ مساله‌ای مرکزی بود. فعالیت انسانی نیروی پیش‌برنده‌ی تاریخِ* انسانی است. ۴) در طرح ضرورت نقد نظریه‌هایی که به‌گونه‌ای رازگرایانه و عارفانه واقعیت* را منکر می‌شوند: «تمامی راز و رمزهایی که نظریه را به سوی عرفان پیش می‌رانند راه‌حل عقلانی خود را در عمل انسانی و در فهم این عمل می‌یابند» (نهاده‌ی۸) (م۵:۴). ۵) در اندیشیدن به تاریخ که مفهوم کنش تاریخی (geschichtliche Aktion) را مطرح می‌کند. این کنش جمعی و انقلابی است، و مارکس بعدها آن را «پراتیک انقلابی» خواند. این بحث به طور خاص در *خانواده‌ی مقدس* آغاز شد.

به مفهوم «کنش تاریخی» و طرح بوئر در این مورد، توجه کنیم. مفهوم Aktion از لفظ لاتین actio آمده که خود ریشه در agere به معنای «انجام دادن» داشت، که در لفظ یونانی energeia نیز یافتنی بود. ارسطو کنش یا energeia را در برابر توان‌مندی یا dunamis قرار می‌داد. توان‌مندی برای او به صورت، و کنش به ماده تعلق داشتند. این تقابل در فلسفه‌ی سده‌های میانه به صورت تفاوت actus با potentia باقی ماند. شکلی از این تفاوت میان هگلی‌های جوان باز مطرح شد. در برابر کنش (به معنایی که سیزکفسکی پیش می‌کشید) نظریه قرار داشت. نظریه در دل خود امکان کنش‌های آینده را می‌پرورد. کنش هم استوار به نظریه بود، و هم راه را برای نظریه‌هایی تازه می‌گشود. در این حالت از کنش تاریخی یاد می‌شد. اما مارکس به این اصطلاح معنایی تازه بخشید. در *خانواده‌ی مقدس* مفهوم «کنش تاریخی» منسوب به برونو بوئر، به معنایی تازه در جدل مارکس علیه خود او و ادگار بوئر به کار رفت (م۴:۹۳). معنای تازه‌ای که مارکس به آن بخشید این بود که کنش و فعالیت انسانی تاریخ را می‌سازد، و نه روح (به معنای هگلی، متافیزیکی و دینی) (م۴:۸۲-۷۹). کنش انسانی منش

اجتماعی دارد، چه در تولید مادی و اندیشه‌ها، چه در فعالیت‌های سیاسی و انقلابی. در *خانواده‌ی مقدس* انقلاب فرانسه «جامع تمامی کنش‌های بزرگ تاریخ» نامیده شد (م۴:۸۱)، و در *ایدئولوژی آلمانی* چنین آمد: «انقلاب نیروی پیش‌برنده‌ی تاریخ محسوب می‌شود، و نه انتقاد» (م۵:۵۴).

در «نهاده‌هایی درباره‌ی فوئرباخ» کنش تاریخی در سه ساحت یا سه معنای فعالیت عینی، فعالیت اجتماعی، و فعالیت انقلابی مطرح شد، و در نهاده‌ی یکم از «کنش انقلابی، عملی ـ انتقادی» یاد شد. همین امر در نهاده‌ی سوم «پراکسیس انقلابی» خوانده شد. در این «نهاده‌ها» نکته‌ی مرکزی مفهوم فعالیت (Tätigkeit)، کنش و پراتیک انسانی بود. «کاستی اصلی تمامی ماتریالیسمِ* پیشین» چنین شناخته و معرفی شد که همه چیز را فقط به صورت امور قابل تعمق فرض می‌کرد و «نه به صورت فعالیت‌های مشخص انسانی یا پراکسیس» (نهاده‌ی ۱). پیش از مارکس ایدئالیسم آلمانی فعالیت را از جمله مباحث اصلی فلسفه محسوب کرده بود، اما به‌گمان مارکس آن را فقط از ساحت سوبژکتیو مطرح می‌کرد، و «فعالیت محسوس و راستین را چنان که پیش می‌رود» درک نمی‌کرد. مارکس اولویّت عمل در قلمرو نظریه‌ی اجتماعی را چنین پیش می‌کشید: «تمامی زندگی اجتماعی به طور بنیادین عملی است» (نهاده‌ی۸). از یک‌سو ساحتی ابژکتیو مطرح است (شرایط و مناسبات تولید)، و از سوی دیگر عامل انسانی مطرح است که ذهنی و سوبژکتیو است. این است که کنش و فعالیت انسانی همواره انطباق ذهن انسان با واقعیت عینی و هم‌خوانی آن‌هاست. مارکس در این مورد چند بار از اصطلاح «خود دگرگونی» (Selbstveränderung) یاد کرد. انسان موقعیت‌ها را بنا به طرح‌های خود دگرگون می‌کند. این هم‌خوانی موقعیت با کنش انسانی است: «تقارن دگرگون‌سازی موقعیت‌ها و فعالیت‌های انسان یا

خود-دگرگونی می‌تواند فقط در پراکسیس انقلابی نگریسته و به‌طور عقلانی فهم شود» (نهاده‌ی ۳). در *ایدئولوژی آلمانی* نیز مدام به مفاهیم فعالیت، «فعالیت محسوس و موثر» و «فعالیت انسانی محسوس»، برمی‌خوریم. این مبنای فعالیت انقلابی و عملی-انتقادی است (م۵:۵-۳).

به دوگانه‌ای که در زمان مارکس هم بسیار مطرح بود دقت کنیم: کنش در برابر نظریه. به باور مارکس نظریه دارای ارزش مستقلی نیست، و به شرایط مادی، واقعی، و عملی وابسته و پیوسته است. ملاک درستی و نادرستی هر نظریه تجربه‌ی عملی و راستین است. مارکس همواره از «پندارهای ذهنی» به شدت انتقاد می‌کرد. این پندارها به طور معمول خود را با تعلق‌شان به مبنایی نظری توجیه می‌کنند. این مبنای نظری باید مورد نقادی قرار گیرد، و این نقادی از یک راه ممکن است: بازگشت به مبنای واقعی و عملی. اما مارکس دچار این پندار خشک‌اندیشانه گرفتار نبود که واقعیت عملی از هرگونه نظریه و تعمق پاک است، و به طور ناب و ساده پیش روی پژوهش‌گر قرار دارد. نکته این بود که کنش استوار به راهنمایی نظری ممکن است. این راهنما خود از توجه تاریخی به موقعیت حاضر و شکل‌گیری کنش‌ها و فعالیت‌های انسان نتیجه می‌شود. در نتیجه وحدت نظریه و کنش یا پراکسیس مطرح می‌شود. مارکس نوشت: «به همان شکل که فلسفه در پرولتاریا سلاح عملی خویش را می‌یابد پرولتاریا نیز در فلسفه سلاح نظری خویش را پیدا می‌کند» (م۳:۱۸۷). باز به همین دلیل مارکس باور داشت که نظریه چون به میان توده‌ها برود خود تبدیل به نیرویی مادی می‌شود (م۳:۱۸۲).

«اندیشه‌ی گسسته‌ی از فعالیت» ممکن نیست. اندیشه‌ای که مبنای مادی و عملی آن انکار شود، رازگرایانه باقی خواهد ماند. جهان از خودبیگانه پندار اندیشه‌ای رها از کنش را می‌سازد. پراتیک حقیقتِ نظریه

است. تمامی تقابل‌های نظری راه حل خود را در عمل می‌یابند. این بازگشتی به سیزکفسکی بود که در برابر هگل استدلال می‌کرد که فقط کنش، و نه اندیشه‌ی فلسفی است که راه‌حل‌ها را می‌یابد.[1] اولویّت پراتیک تاثیر آرنولد روگه بر مارکس را هم نشان می‌دهد. او از ضرورت گذر از نظریه‌ی سیاسی به فعالیت سیاسی یاد می‌کرد. البته پیش‌تر خود مارکس هم در *دست‌نوشت‌های ۱۸۴۳*، *پیش‌گفتار* گفته بود که نقادی فلسفه‌ی ذهن‌باورانه‌ی حقوق نمی‌تواند در خود مطرح شود، بل باید بر راه‌حلی استوار گردد که «با یک ابزار یعنی پراتیک» فراهم می‌آید. به این ترتیب، پراکسیس که در آثار جوانی مارکس مطرح شده بود به عنوان اصلی فلسفی در نقد ماتریالیسم جزمی به کار گرفته شد، و روشن‌گر دیدگاه مارکس در دوره‌ی انتقاد به اقتصاد سیاسی هم شد. به همین دلیل، گرامشی در *دفترهای زندان* از کار فکری مارکس به عنوان «فلسفه‌ی پراکسیس» یاد کرد، یا برای برخی از فیلسوفان یوگسلاو (گایو پتروویچ، میهاییلو مارکوویچ، و...) در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ کشف آثار جوانی مارکس کشف مفهوم فلسفی پراکسیس بود که در خود راه انتقادی به فلسفه‌ی مدرن را هم می‌گشاید. فلسفه‌ای که در آن سوژه گسسته از زندگی راستین و فعالیت و کنش تاریخی خود مطرح می‌شود. اوج این نگرش در *دیالکتیک مشخص* کارل کوزک فیلسوف چک آشکار می‌شود.

در بحث از دیدگاه مارکس در مورد پراکسیس و اهمیت فعالیت و کنش که ماتریالیسم مارکس را از ماتریالیسم مکانیکی و جزمی جدا می‌کند، و تاکید او بر این که اندیشه و نظریه‌ها نیز از راه کنش و فعالیت انسانی جای‌گاه تاثیرگذار در روال تاریخ می‌یابند، ما به یکی از نخستین نمونه‌های

---

1. A. von Cieszkowski, *Prolégomènes à l'historiosophie*, trans. M. Jacob, Paris, 1973.

انتقاد به سوژه‌باوری دکارتی برمی‌خوریم، که هرچند هنوز به طور کامل و دقیق قاعده‌بندی فلسفی نیافته بود، اما از بسیاری جهات ما را از مخاطرات جزم‌گرایی خردباوری مدرن، و ایمان به سوژه‌ی همیشه دانا و شناسا رها می‌کند. تاکید مارکس بر اهمیت پراکسیس بیش از هرچیز سوژه‌ی دکارتی را که گسسته از عمل و زندگی راستین مطرح می‌شد، بی‌اعتبار می‌کند. برای نمونه نکته‌ای که مارکس بر آن تاکید بسیار داشت، که گوهر انسان امری تجریدی و نهفته در روح و ایده‌ی مطلق و چنین اموری نیست، بل مجموعه‌ی مناسبات اجتماعی، عملی و تاریخی انسان‌هاست، مناسباتی که خود ناشی از کنش‌های تولیدی انسان هستند، و در عین حال دایره‌ی کارکرد و پیشرفت این کنش‌ها در آینده را تعیین می‌کنند، از جمله دستاوردهای فلسفی مهم مارکس است که راه را برای تکامل انواع نگرش‌های پراگماتیست بعدی گشود. تاثیر ژرف اندیشه‌های مارکس در این مورد بر کارهای پیر بوردیو از یک‌سو و ریچارد رورتی از سوی دیگر، فقط نمونه‌ای از امکانات گسترده‌ای است که این دستاورد فلسفی مارکس می‌گشاید. ما امروز به شکرانه‌ی مباحث فلسفی هایدگر در *هستی و زمان* و در نخستین دوره‌ی کار فلسفی‌اش که به طرح مفهوم «واقع‌بودگی» منجر شد، و نیز به خاطر کار فلسفی ویتگنشتاین در آثار نهایی‌اش، و به ویژه *پژوهش‌های فلسفی*، توانسته‌ایم سوژه‌باوری را کنار بگذاریم. این امر که دیگر به دلایلی مقتدر استوار شده، و دیگر حتی چندان نو و بدیع نمی‌نماید، نباید سبب شود که ما از یاد ببریم که در نیمه‌ی نخست سده‌ی نوزدهم فیلسوفی می‌زیست که نخستین گام‌ها را در این راه برداشت.

نک: آگاهی، پیکار طبقاتی، تولید، خودگردانی، نقادی.

پرولتاریا Proletariat

نک: پیکار طبقاتی.

پیکار طبقاتی Klassenkampf

مارکس مفهوم طبقه (Klasse) را در آثار تاریخ‌نگاران فرانسوی چند دهه‌ی آغازین سده‌ی نوزدهم، و اقتصاددانان انگلیسی سده‌ی هجدهم یافت. او در بررسی‌های تاریخی خود که وسعت آن‌ها به ویژه در *ایدئولوژی آلمانی* آشکارست، به این نتیجه رسید که طبقه‌ها فرآورده‌ی تقسیم کار اجتماعی هستند، و تمامی صورت‌بندی‌های اقتصادی ـ اجتماعی در بردارنده‌ی مناسبات میان طبقه‌های اجتماعی‌اند، و این مناسبات بر اساس مالکیت و عدم مالکیت ابزار تولید (در شکل حقوقی‌اش مالکیت ابزار تولید) استوارند، و همواره شکل سلطه و برتری طبقه‌های دارای ابزار تولید بر طبقه‌های فاقد ابزار تولید را می‌یابند (م۵:۳۳-۳۲،۵۳-۵۲،۷۸-۷۷). مبنای تحلیل مارکس تاریخی بود، و به همه‌ی جوامع بشری که پس از کمون‌های اوّلیه پدید آمده‌اند، مرتبط می‌شد، اما مفهوم‌های طبقه، مناسبات طبقاتی، و پیکار طبقاتی مفاهیمی هستند که به طور خاص و برجسته در نوشته‌های مارکس در مورد وجه تولیدِ* سرمایه‌داری به کار رفته‌اند. جامعه‌ی سرمایه‌داری جامعه‌ای است که با برابری حقوقی افراد تعریف می‌شود، و در آن کاست‌ها و مناسبات شخصی اقتدار از بین رفته‌اند، یا در حال زوال هستند، و طبقه‌ها معنای اقتصادی یافته‌اند.

با این که مارکس طبقه را عنصر و موضوع اصلی در تحلیل اجتماعی می‌دانست، و پیکار طبقاتی را رانه، نیروی پیش‌برنده و به قول خودش «لوکوموتیو تاریخ*» می‌شناخت، اما هرگز در آثارش از مفهوم طبقه تعریفی منطقی، فرهنگ‌نامه‌ای، و به اصطلاح جامع و مانع، به دست نداد.

روش بررسی و بیان مارکس استوار به تعریف‌های قالبی نبود، و او همواره تحلیلی مشخص* و ریزنگارانه از هر موضوع را به بحث استوار به تعریف‌ها ترجیح می‌داد. تعاریف برای او همواره منش موقتی و راهنما داشتند، و معتقد بود که پژوهش‌گر در هر لحظه باید آماده‌ی دگرگون کردن، بازنگری و حتی رد کردن آن‌ها باشد. از این نظر روش کار او به روش رئالیسم نقادانه‌ی سده‌ی بیستم بیشتر نزدیک بود، تا به روش پوزیتیویستی که در دوران کار فکری او بر محیط فرهنگی مسلط شده بود. با وجود این که خود مارکس کوششی در ارائه‌ی تعریفی ذات‌باورانه از طبقه نداشت، اما به عنوان تعریفی مقدماتی و موقتی که امکان پیشرفت بحث را فراهم آورد، تعریف لنین یکی از دقیق‌ترین تعریف‌هایی است که مارکسیست‌ها ارائه کرده‌اند. لنین در مقاله‌ی «آغازی بزرگ» در ژوئن ۱۹۱۹ نوشت: «طبقه‌ها گروه‌های بزرگی متشکل از انسان‌ها هستند که بنا به جای‌گاه خود در نظام تولیدِ* اجتماعی (که این خود از نظر تاریخی تعیین شده است)، و از طریق رابطه‌ی خود با ابزار تولید (که این یک در بیشتر موارد در قانون تثبیت و تنظیم شده است)، و از این‌رو از طریق سهم خود در ثروت اجتماعی‌ای که در اختیار دارند، و بر اساس شیوه‌ی دریافت این سهم، از یک‌دیگر متمایز می‌شوند. طبقه‌ها گروه‌هایی متشکل از انسان‌هایند که به دلیل جای‌گاه متفاوتی که در یک نظام اقتصادی معین دارند، یکی از آن‌ها توانایی به خود تخصیص دادن کار دیگری را می‌یابد».[1]

به عنوان یک مبنای کلی، مفهوم مورد نظر مارکس از طبقه به مناسبات اجتماعی تولید بازمی‌گردد. در این افق معنایی است که مانیفست تقابل

1. V. I. Lenin, *Selected Works*, New York, 1972, vol.3, pp.213-214.

میان بورژوازی و پرولتاریا را به بحث گذاشت. آن تقابل از تضاد میان سرمایه* و کار نتیجه می‌شود. البته گروندریسه و سرمایه این شِمای ساده‌گرایانه از دو طبقه‌ی اصلی یا دو قطب اجتماعی را الگوی بحث قرار ندادند. در برخی از قطعه‌های این دو اثر، مارکس تفاوتِ سه طبقه را همراه با تفاوت میان سه شکل مالکیت مطرح کرد: ۱) مالک ابزار تولیدی که نیروی کار* استخدام نمی‌کند، و به طور عمده خودش (بیشتر همراه با اعضای خانواده‌اش) کار می‌کند، ۲) مالک ابزار تولیدی که به نیروی کار دیگران محتاج است، و آن را در برابر دستمزد می‌خرد، و فرآورده‌ی تولید از آن او می‌شود، ۳) مالک نیروی کار که به طور معمول هیچ دارایی‌ای جز این نیروی کار ندارد، و آن را در برابر دستمزد می‌فروشد. اما اگر به آثار سیاسی مارکس، و به ویژه *پیکار طبقاتی در فرانسه* و هجدهم برومر دقت کنیم، متوجه می‌شویم که او در شرح سازوکار مبارزه‌ی میان طبقه‌ها در جوامع پیشرفته‌ی صنعتی دوران‌اش از بیش از پنج طبقه‌ی متفاوت نام برد. او از اشرافیت مالی، بورژوازی صنعتی، خرده‌بورژوازی، کارگران، لومپن‌پرولتاریا، دهقانان، دهقانان خرده‌مالک، زمین‌داران بزرگ، و غیره بحث کرد. در بحث خود هم عواملی چون «شرایط اقتصادی»، «نوع زندگی»، «منافع»، و حتی «فرهنگ»، و «جهان‌بینی و شیوه‌های اندیشه، و برداشت‌های خاص فلسفی» را نیز پیش کشید. افزون بر این در مقاله‌های دهه‌ی ۱۸۵۰ خود مدام از فراکسیون‌های طبقه‌ها یاد کرد (از جمله در مقاله‌هایی که درباره‌ی احزاب سیاسی انگلستان در آن دوران نوشت). چون به این مقاله‌های او توجه کنیم متوجه می‌شویم که تعریف او از فراکسیون طبقه همواره با توجه به مبارزه‌ی سیاسی، و حتی مبارزه‌ی حزبی و پارلمانی، شکل گرفته است.

مارکس در *فقر فلسفه* نوشت که تاریخ انسانی همواره «از سویه‌ی بد»

(خودش به فرانسوی نوشت: mauvaise coté) تکامل مـی‌یابد (م۶: ۱۷۴).
این «سویه‌ی بد» همان پیکار طبقاتی است. *مانیفست* با این عبارت آغاز شد که تاریخ تمامی جامعه‌هایی که تا به امروز وجود داشته‌اند تاریخ پیکار طبقاتی بوده است. در هر جامعه، و در هر وجه تولید معیین، طبقه‌ی مسلط و حاکم سرانجام با مقاومت و مبارزه‌ی طبقه‌های فرودست روبرو می‌شود. این پیکار تا پیدایش پرولتاریای صنعتی مبارز خواست محو کامل سلطه‌ی طبقاتی را هدف قرار نداده بود، بل همواره هر طبقه‌ی مبارز خواهان سلطه‌ی خود بود (م۶: ۴۸۵-۴۸۴). پرولتاریای صنعتی نخستین طبقه‌ای در تاریخ است که محو کامل نظام طبقاتی و مناسبات بهره‌کشی و استثمار و اقتدار را در دستور کار خود قرار داده است. «پرولتاریا» واژه‌ای است که مارکس در برابر کارگر به کار می‌برد، از این‌رو پرولتاریای صنعتی در واژگان مارکسی اصطلاح درستی است. برداشت ماتریالیستی از تاریخ دو عامل را در مورد فراشد تاریخ پیش می‌کشد. عامل ابژکتیو که همان دیالکتیکِ* نیروهای تولید و مناسبات اجتماعی تولید است، و عامل سوبژکتیو که شکل‌های آگاهیِ* اجتماعی و انقلابی در پیکار طبقاتی است. چارچوب تعیین‌کننده‌ی پیکار طبقاتی آن عامل ابژکتیو است، زیرا طبقه‌ها خود با مناسبات اجتماعی تولید تعیین می‌شوند. اما انتقال و تبدیل انقلابی با شکلی تعیین می‌شود که پیکار طبقاتی بر زمینه‌ی دیالکتیکِ نیروهای تولید و مناسبات تولید، به خود می‌گیرد.

به طور کلی، از بحث مارکس یک شِمای نظری برای پیکار طبقاتی نتیجه می‌شود: جامعه‌ی بورژوایی نتیجه‌ی پیکار بورژوازی علیه نظام جامعه‌ی فئودالی (یا به طور کلی نظام وجوه تولید پیشاسرمایه‌داری) است. اکنون جامعه‌ی بورژوایی به دو اردوی مخالف تقسیم شده است: بورژوازی و پرولتاریا. *مانیفست* از آنتاگونیسم، مخالفت جدی، و منازعه‌ی

تاریخی این دو یاد کرد. در نظام سرمایه‌داری تولید کالایی شکل مسلط و تعمیم‌یافته‌ی تولید مادی می‌شود، شهرنشینی رشد می‌یابد، نسبت جمعیت کارگر شهری به جمعیت روستانشین به سود اوّلی دگرگون می‌شود، و بخش عظیمی از جمعیت از بندهای تولید پیشاسرمایه‌داری و تعلق به زمین آزاد می‌شوند تا به صورت «ارتش ذخیره‌ی کار» در خدمت نظام تولید کارخانه‌ای و صنعتی قرار گیرند، و جز نیروی کار خویش برای فروش نداشته باشند. سرمایه‌داری تولید کالایی را تعمیم می‌دهد، نیروهای تولید را رشد می‌دهد (به حدّی که پیش‌تر در تاریخ بشر سابقه نداشت)، قدرت تولیدی را بالا می‌برد، بازار جهانی ایجاد می‌کند، و شکل‌هایی تازه از ارتباط‌های انسانی و تولیدی و شیوه‌های جدید در زندگی فکری و فرهنگی را نمایان می‌کند. *مانیفست* با لحنی ستایش‌آمیز از دگرگونی‌ها و پیشرفت‌های آغازین نظم سرمایه‌داری تولید یاد کرد. لفظ «مدرن» نمایانگر گونه‌ای ستایش مارکس از مناسبات دگرگون‌کننده‌ی سرمایه‌داری است. در نخستین هشت صفحه‌ی *مانیفست* سه بار از «صنعت مدرن»، دو بار از «جامعه‌ی بورژوایی مدرن»، دو بار از «بورژوازی مدرن»، دو بار از «کارگران مدرن» و یک بار هم از «قدرتِ* سیاسی مدرن»، و «مناسبات تولیدی مدرن»، یاد شد (م۶:۴۹۲-۴۸۴). در پیش‌گفتار نخستین چاپ *سرمایه* هم مارکس نوشت که «هدف نهایی» او از نگارش این کتاب «آشکار کردن قانون اقتصادی حرکت جامعه‌ی مدرن» بود (س۱:۹۲).

اما این یک روی سکه است. کار مارکس به ستایش نوآوری‌های انقلابی سرمایه‌داری ختم نمی‌شود. او نشان می‌دهد که تمامی این پیشرفت‌ها به بهای فقر توده‌های کارگر ممکن شده است. ثروت و رفاه جوامع صنعتی سرمایه‌داری از نظر قدر مطلق افزایش یافته، اما این ثروت

در دست اقلیتی متمرکز شده است، و اکثریت در شرایط فقر و در پایین‌ترین سطح ممکن زندگی به سر می‌برند. انگلس که اصطلاح «انقلاب صنعتی» را در *وضعیت طبقه‌ی کارگر در انگلستان* به کار برد، منظوری روشن داشت: در شیوه‌های تولید انقلاب شده، بارآوری کار و حجم ثروت افزایش یافته است. اما از یاد نبریم که او در همان کتاب مدام یادآور می‌شد که توده‌های کارگری فقیرتر شده‌اند. کتاب درخشان او در نمایش دیالکتیک پیشرفت، آن رشد نیروهای تولیدی و این فقر افزایش‌یابنده‌ی پرولتاریا، بهترین سندی است که از وضع طبقه‌ی کارگر انگلستان سده‌ی نوزدهم و دوران ویکتوریا به دست ما رسیده است. او و مارکس نشان دادند که اکنون مرحله‌ی دگرگونی انقلابی جامعه آغاز می‌شود. تضاد میان رشد نیروهای تولید و مناسبات مسلط تولیدی آشکار می‌شود، و بنا به متن *مانیفست* نیروهای تولید تبدیل به نیروهای ویران‌گر می‌شوند، نابخردی ذاتی نظام تولید سرمایه‌داری به بروز بحران‌های* مالی و اقتصادی منجر می‌شود، واحدهای تولیدی ورشکست می‌شوند، بیکاری رشد می‌یابد و شالوده‌ی اداره‌ی تولید و جامعه در هم شکسته می‌شود. در این شرایط پیکار پرولتاریا منش پیگیر، جدی و آگاهانه می‌یابد. مارکس موافق مبارزه‌ی اتحادیه‌ها، و پیکاری با شعارهای دمکراتیک برای حق اعتصاب، حق تشکّل، و البته مبارزه برای کاهش روزانه‌ی کار بود. او می‌گفت که در این مبارزات که شاید در گام‌های نخست پراکنده، و حتی ناتوان از دست‌یابی به هدف‌های فوری خود به نظر بیایند، پویایی دگرگونی انقلابی جامعه‌ی بورژوایی نهفته است.

مارکس در *فقر فلسفه* (م۶:۲۱۲-۲۱۰) و *ایدئولوژی آلمانی* (م۵:۷۴،۷۷)، پیکار طبقاتی را سازنده‌ی طبقه‌هایی باخبر از منافع تاریخی خویش دانست. اما در مباحثی از هجدهم برومر از طبقه‌هایی یاد کرد که نخست

شکل گرفته‌اند و بعد به پیکار طبقاتی وارد شده‌اند. شاید به همین دلیل لویی آلتوسر از جای خالی یک نظریه‌ی دقیق در مورد پیکار طبقاتی یاد کرد، و نوشت که راهنمای نظری مارکس فقط گام نخست در تدوین نظریه‌ای است که پس از او کسی آن را دنبال نکرد.[1] اکنون ببینیم که خود مارکس چه جنبه یا جنبه‌هایی از کار خود در زمینه‌ی طبقه و پیکار طبقاتی را تازه و بدیع می‌دانست. او در نامه به ژزف وایدمایر (۱۸۵۲/۰۳/۰۵) نوشت: «تا آن‌جا که به من مربوط می‌شود، هیچ امتیازی به واسطه‌ی کشف وجود طبقه‌ها در جامعه‌ی مدرن، یا کشف پیکار میان آن‌ها، از آنِ من نمی‌شود. مدت‌ها پیش از من تاریخ‌نگاران بورژوا تکامل تاریخی این پیکار طبقاتی را، و اقتصاددانان بورژوا کالبدشکافی این طبقه‌ها را، تشریح کرده بودند. کاری که من انجام دادم و تازگی داشت نشان دادن این نکته‌ها بود: ۱) هستی طبقه‌ها صرفاً وابسته به مرحله‌ی تاریخی خاصی در تکامل تولید است. ۲) پیکار طبقاتی به طور ضروری به دیکتاتوری پرولتاریا منجر می‌شود. ۳) این دیکتاتوری صرفاً پایه گذار به انحلال تمامی طبقه‌ها و استقرار یک جامعه‌ی بدون طبقه خواهد بود» (ن:۶۴).

در آن‌چه مارکس به عنوان تازگی‌های کار خود در زمینه‌ی طبقه مطرح کرده، مفهوم دیکتاتوری پرولتاریا بسیار ابهام‌برانگیز و حتی خطرناک است.[2] هدف اصلی اشاره‌ی او متوجه کردن خواننده‌اش به اهمیت درک ماتریالیستی از تاریخ است (نکته‌ی یکم) و نیز یادآوری اهمیت منش سیاسی بحث. از یاد نبریم که او در *مانیفست* نوشته بود که «هر پیکار

---

1. L. Althusser, "Enfin la crise du marxism", in: *Pouvoir et opposition dans les sociétés postrévolutionaires*, Paris, 1978, pp.242-253.

۲. ب. احمدی، *مارکس و سیاست مدرن*، چاپ۳، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۱، صص۷۴۷، ۷۶۴-۷۷۳.

طبقاتی پیکاری سیاسی است» (م۶:۴۹۳)، یعنی طبقه‌ها در مبارزه‌ی خود تسخیر قدرت سیاسی را هدف خویش می‌دانند، و در نامه به فریدریش بلت (۱۸۷۱/۱۱/۲۳) نوشته بود که «جنبش سیاسی طبقه‌ی کارگر به عنوان هدف نهایی (Endzweck) خود البته تسخیر قدرت سیاسی توسط کارگران را در برابر دارد... هر جنبشی که در آن طبقه‌ی کارگر به عنوان یک طبقه علیه طبقه‌های حاکم ظاهر شود، و بکوشد تا آن‌ها را تحت فشار قرار دهد، جنبشی سیاسی است» (ن:۲۵۵-۲۵۴)، و در *فقر فلسفه* روشن کرده بود: «قدرت سیاسی به طور خاص چکیده‌ی رسمی تضادها در جامعه‌ی مدنی است» (م۶:۲۱۲).

توضیح یک نکته‌ی دیگر ضروری است: مارکس هرگز گرفتار دیدگاه «کاهش‌گرایی طبقاتی» (Absolut historismus) نشد. کاهش‌گرایی طبقاتی به این معناست که ما تمامی عناصر حقوقی، فرهنگی، سیاسی یا ایدئولوژیک را دارای تعلق ضروری طبقاتی بدانیم، و به هیچ‌گونه هویت غیر طبقاتی باور نداشته باشیم، و بیش از این، هر شکل طرح و قبول آن را از سوی دیگران نیز گونه‌ای تعلق طبقاتی بدانیم. مارکس با چنین دیدگاه کاهنده‌ای همراه نبود، و حرکت به سوی تحلیل طبقاتی را با نگرش‌های افراطی‌ای از این دست ممکن نمی‌دانست. همین نکته، به گرامشی امکان داد که تاریخ‌نگری را پیش بکشد، و اعلام کند که وحدت یک صورت‌بندی اجتماعی نمی‌تواند به پویه‌ای در منطقی تجریدی، و فراتاریخی فروکاسته شود. او این وحدت را در درجه‌ی نخست محصول پیکار طبقاتی و سیاسی‌ای دانست که در یک جریان خاص تاریخی شکل می‌گیرد، و ادامه می‌یابد.

نک: بنیاد|فراساختار، پراکسیس، تاریخ، کمونیسم، وجه تولید.

تاریخ Geschichte, Historie

برای مارکس نیز چونان بیشتر اندیش‌گران سده‌های اخیر، تاریخ به دو معنا مطرح بود. یکی رویدادهای گذشته، و دیگری باخبری از این رویدادها، و بیان آن‌ها. در مورد دوم مارکس بارها از «علم تاریخ» یاد کرد، و در *ایدئولوژی آلمانی* نوشت: «ما فقط یک علمِ تک، علم تاریخ را می‌شناسیم» (م۵:۲۸پ). تاکیدش بر «علم»* هم به خاطر این بود که کار خود را از کار تاریخ‌نگاران ایدئالیست جدا کند. ما رویدادهای گذشته را فقط به یاریِ اسناد تاریخی می‌شناسیم، و این اسناد بیان تاریخ هستند. در نتیجه، همواره با معنای دوم تاریخ سروکار داریم. ما از چشم‌انداز خوانش امروزی اسناد به گذشته می‌نگریم. نوآوری در شناخت تاریخ از یک‌سو کشف اسناد و مدارک تازه است، اما در وجه اصلی خود نوآوری در زمینه‌ی تاویل و بیانِ گذشته است. این بیان از نظر هگل استوار به نوآوری در فلسفه‌ی تاریخ بود (طرح فهم فلسفی تازه‌ای از تاریخ).[1] اما مارکس حاضر نشد که کشف روش‌شناسانه و بنیادین خود را یعنی آن‌چه راکه خودش «برداشت ماتریالیستی از تاریخ» خواند، و بعدها به «ماتریالیسم تاریخی» مشهور شد، به عنوان گونه‌ای فلسفه‌ی تاریخ جدید معرفی کند. به نظر می‌رسد که فلسفه‌ی تاریخ را به فیلسوفان ایدئالیست سپرده بود، و خود را آغازگر درکی تازه یعنی درکِ علمی از تاریخ می‌دانست.

از نظر مارکس تاریخ فراشدی فرجام‌شناسانه نبود. نظریه‌ی فرجام‌شناسانه‌ی تاریخ چنین فرض می‌کند که هر وجه تولید،* مرحله‌ای یا ابزاری در تحقق فرجامی تاریخی است. گویی جبری تاریخی رویدادها را به سوی نهایتی محتوم راهنمایی می‌کند. با این که بارها مارکس از سوی

---

1. G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree, New York, 1959, pp.8-9.

مخالفان خود متهم به جبرگرایی در زمینه‌ی تاریخ شد، دقت به نوشته‌های او نشان می‌دهد که به هیچ‌رو پیرو چنین بینشی نبود. او نه بر این باور بود که همه‌ی جوامع بشری بنا به تقدیری تاریخی از مراحلی معیین و مشترک گذر می‌کنند، و نه گذر از مرحله‌ای به مرحله‌ی دیگر را صرفاً رویدادی محتوم و قطعی می‌دانست. از نظر او امکان گذر از یک وجه تولید به وجه تولید دیگر این نیست که ساختار وجه نخست در خود این گذر را پنهان دارد، و همه چیز به سوی این گذر پیش می‌رود. شرایط وجود یک وجه تولید اموری خارج از آن نیستند، و هیچ وجه تولیدی از نظر تاریخی متناهی و متعیّن نیست. دوره‌بندی‌ها و وجوه هستی اجتماعی انسان‌ها شکل ظهور یک دلیل نهایی و فراتاریخی نیستند. نظریه‌های فرجام‌شناسانه به طور ناگزیر مفهوم وجه تولید را در راهی فن‌آورانه یا در راهی انسان‌باورانه متصور می‌شوند. گوهر تاریخ و شرایط وجود هر وجه تولید را یا تکامل تکنیک و ابزار تولید می‌دانند (که چون فراشدی مستقل در نظر گرفته می‌شود)، و یا تحقق گوهر یا تقدیر انسان، چنان که هگل آن را آزادی* خواند، و تاریخ‌نگاران سده‌ی نوزدهم آن را پیشرفت خودآگاهی دانستند. مارکس هیچ کدام از دو عامل تکنیک و تقدیر متافیزیکی انسان را علت فراتاریخی نمی‌دانست، بل برعکس، خود آن‌ها را زاده‌ی موقعیت‌هایی تاریخی می‌شناخت. این موقعیت‌ها از دقت به وجه تولید، نه به عنوان امری دست دوم و تابع فرجام تاریخی، بل به عنوان واقعیتِ* عملی پیش روی انسان دانسته می‌شوند.

مارکس منکر این نبود که انسان هستنده‌ای است تاریخی. به‌گمان او انسان هستنده‌ای است هم طبیعی و هم تاریخی. مارکس در این مورد از «هستی اجتماعی» (Gesellschaftliches Sein) انسان یاد می‌کرد. در *ایدئولوژی آلمانی* نوشت: «می‌توان به تاریخ از دو سویه نگریست و آن را

به تاریخ طبیعت* و تاریخ انسان تقسیم کرد. دو سویه به هر حال، از هم جداناشدنی هستند. تاریخ طبیعت و تاریخ انسان تا جایی که انسان وجود دارد به یک‌دیگر وابسته‌اند» (م۵:۲۸پ). انسان بر اساس داده‌های تاریخی و همه‌ی آن اموری که به طور تاریخی، یعنی در گذشته، شکل گرفته‌اند، و تحول یافته‌اند، و در اختیار او قرار گرفته‌اند (از شیوه‌های تولید* تا نظام باورها و عقاید، و شیوه‌های ارتباط انسانی چون زبان*) به تولید مواد مادی مورد نیازِ* خود می‌پردازد. بدون زمینه‌ی متعیّن تاریخی انسان قابل تصور نیست، وجود ندارد، و نمی‌تواند کار خود را پیش ببرد. انسان را نمی‌توان بیرون تاریخ یعنی بیرون داده‌های فرهنگی و امکان‌های مادی بازمانده از گذشته شناخت. انسان برخلاف جانوران دیگر همواره از صفر آغاز نمی‌کند بل بر دستاوردهای گذشته تکیه دارد. هم‌چنین انسان برای هدف‌هایی که باید در آینده تحقق پیدا کنند تولید می‌کند، و در کل عمل می‌کند. به این معنا تاریخ ماهیت طبیعی انسان است.

تاریخ امری بیرون انسان نیست. انسان تاریخ را می‌سازد. آن‌چه بر نسل‌های بعدی به عنوان داده‌های تاریخی تاثیر می‌گذارد ساخته‌ی نسل‌های پیشین است. به این معنای اخیر مارکس در *ایدئولوژی آلمانی* نوشت: «تاریخ هیچ نیست مگر توالی نسل‌های متفاوت که هر یک مواد، ذخیره‌های سرمایه‌ای، نیروهای تولیدی را که از نسل‌های پیشین به آن‌ها رسیده است، به کار می‌گیرند، و این‌سان از یک‌سو فعالیتی سنتی را در شرایطی سراپا متفاوت ادامه می‌دهند، و از سوی دیگر موقعیت‌های کهن را با فعالیتی به طور کامل متفاوت دگرگون می‌کنند» (م۵:۵۰). روش ماتریالیستی مارکس در بررسی تاریخ او را موظف می‌کرد که مدام بر نخستین پیش‌نهاده‌های مادی بحث خویش تاکید کند. نخستین پیش‌نهاده‌ی او امری واقعی بود: افراد انسان، و شرایط مادی هستی‌شان.

هم شرایطی که خود را در آن‌ها می‌یابند، و هم شرایطی که خود می‌سازند. انسان به دلیل نیروی اندیشیدن از جانوران متمایز نمی‌شود، بل به دلیل این که ابزار زیستن خود را می‌سازد، خود را از بقیه‌ی موجودات جدا می‌کند. امروز می‌توان انسان را به دلیل آگاهی*، دستاوردهای فرهنگی، دین یا هر چیز دیگری از جانوران متمایز کرد، اما انسان‌ها خودشان را با ساختن و تولید کردن ابزار و شرایط زندگی‌شان از جانوران متمایز می‌کنند. انسان‌ها با تولید ابزار زیست خود به صورت غیرمستقیم زندگی مادی خویش را می‌سازند (م۵:۳۱). فعالیت تولیدی و مادی انسان سازنده‌ی او و تمامی دستاوردهای فکری اوست. شش سال پس از نگارش *ایدئولوژی آلمانی* مارکس در نخستین صفحه‌ی هجدهم بروسر یک بار دیگر به بحث خود از تاریخ بازگشت: «انسان‌ها تاریخ خود را می‌سازند ولی نه آن گونه که خود می‌خواهند یا در شرایطی که خود آن‌ها را برگزیده‌اند، بل در شرایط داده‌شده‌ای که میراث گذشته است و خود انسان‌ها با آن شرایط به طور مستقیم درگیرند. بار سنت تمامی نسل‌های گذشته با تمام وزن خود بر مغز زندگان سنگینی می‌کند» (ب۱:۳۹۸).

نکته‌ی مهم دیگر پاسخ مارکس به این پرسش است: آیا تاریخ قانون‌مندست؟ آیا این نکته که تاریخ فرجام‌شناسانه نیست دلیل بسنده‌ای است که ادعا کنیم تاریخ از هرگونه قانون‌مندی تهی است؟ فرض وجود قانون‌های تاریخی کلی و تجریدی* مورد قبول مارکس نبود. خود او در نامه به گردانندگان نشریه‌ی روسی «اوتچستونیه زاپیسکی» (۱۸۷۷/۱۱) نوشت که هرگز در پی طرح نظریه‌ای کلی درباره‌ی تمامی جوامع بشری نبود، بل فقط می‌خواست که قانون‌های خاص یک وجه تولید خاص را بشناسد (ن:۲۹۵-۲۹۱). اگر دقت کنیم متوجه می‌شویم که اعتبار این قانون‌ها برای کشورهایی که در آن‌ها وجه تولید سرمایه‌داری حاکم شده

یکسان نیست، و همیشه به یک شکل عمل نمی‌کنند. بحث مارکس از قانون‌های وجه تولید سرمایه‌داری گاه چنان ارائه شده که راه را بر این بدفهمی می‌گشاید که گویی او از قانون‌های کلی تاریخی یاد کرده است. برای مثال او در پیش‌گفتار مجلد نخست *سرمایه* نوشت که وقتی جامعه‌ای در مسیر «قانون‌های طبیعی تکامل خود» افتاد، نه می‌تواند از مراحل طبیعی تکامل بجهد و نه می‌تواند با دستور و فرمان آن‌ها را نفی کند، بل فقط می‌تواند «دردهای زایمان» را کوتاه‌تر و ملایم‌تر کند (س ۱: ۹۲). باید پذیرفت که این حکم به دلیل منش بیان موجز خود (و البته اصرار نویسنده‌اش در به کار گرفتن زبانی علمی که درواقع با روحیه‌ی پوزیتیویستی دوران‌اش از یک‌سو و مطرح شدن نظریه‌ی تکاملی داروین از سوی دیگر هم‌خوان بود) راه را بر بدفهمی می‌گشاید. چندان جای شگفتی ندارد که عبارت دیگری از همین پیش‌گفتار، مارکسیست‌هایی را به این نتیجه رسانده باشد که باید به پی‌رفت ضروری و گریزناپذیر مراحل تاریخی اعتقاد آورد: «کشوری که از نظر صنعتی پیش رفته است به کشورهایی که کمتر تکامل یافته‌اند صرفاً تصویری از آینده‌شان را نشان می‌دهد» (س ۱: ۹۱).

انگلس در آثار خود بیش از مارکس بحث‌ها و حکم‌هایی را مطرح کرد که قانون‌های تاریخی را هم‌چون «قانون‌های طبیعی» می‌نمایانند. او در «طرح نقد اقتصاد ملی» در ۱۸۴۴ نوشت که قانون رقابت «به طور ناب یک قانون طبیعی است، و نه یک قانون ذهن»، و «قانونی طبیعی است که استوارست بر فقدان آگاهی افراد درگیر» (م ۳: ۴۳۳-۴۳۲). در رساله‌ی ۱۸۸۶ انگلس با عنوان *لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان* او شرح داد که چگونه به رغم این واقعیت که چیزی در تاریخ بدون نیّت‌های آگاهانه روی نمی‌دهد، باز تاریخ به عنوان زمینه‌ی فعالیت‌های گوناگون و

نیّت‌های مختلف و غالباً ناهم‌خوان با یک‌دیگر به وضعیتی نزدیک می‌شود که «به طور کامل قابل قیاس است با آن‌چه در طبیعت ناآگاه روی می‌دهد»، و هر چه هم عامل تصادف در تاریخ به نظر ما چشم‌گیر بیاید باید دانست که این در سطح روی می‌دهد و در ژرفا این قانون‌های تاریخ هستند که کار خود را انجام می‌دهند (ب۳:۳۶۶). برداشت‌های جزمی و مکانیکی از تحول جامعه از بدفهمی نظر مارکس درباره‌ی قانون‌های تاریخی، و نیز از چنین نمونه‌هایی در آثار انگلس ریشه می‌گرفتند. دو مثال مشهور چنان برداشت‌هایی یکی درک مکانیکی تکامل تاریخ در میان نظریه‌پردازان بین‌الملل دوم و رهبران سوسیال دمکراسی بود، و دیگری برداشت جزمی نظریه‌پردازان و تاریخ‌نگاران استالینیست بود که تمامی جامعه‌های بشری را محکوم به گذر از مراحل تاریخی معیینی می‌دانستند، و اسناد تاریخی را بر پایه‌ی چنین دیدگاهی تاویل می‌کردند، و هرجا به نمونه‌ی مخالفی برمی‌خوردند آن را مسکوت می‌گذاشتند. مثال مشهور در این مورد مخالفت نظریه‌پردازان مسکو با طرح وجه تولید آسیایی، و تاکیدشان بر درستی این حکم بود که تمامی جامعه‌ها از مرحله‌ی فئودالیسم گذر کرده‌اند.

نک: آزادی، بنیاد|فراساختار، پیکار طبقاتی، قانون گرایشی، وجه تولید.

تجریدی Abstrakt

نک: مشخص|تجریدی

تضاد Widerspruch

نک: دیالکتیک.

تعیین‌کنندگی Bestimmung

واژه‌ی آلمانی Bestimming از سده‌ی هفدهم به دو معنا به کار می‌رفت. یکی فراشد تعیین کردن چیزی، و دوم نتیجه‌ی این فراشد. لفظ لاتینی determinare به معنای «محدود کردن یا در بند قرار دادن» بود. در متن‌های فلسفی «تعیین کردن» (= تثبیتِ حدود) به معنای «مشروط کردن» به کار می‌رفت. حجم ماده‌ی سوختی شدت، میزان و مدت زمان عمل احتراق را تعیین یا مشروط به خود می‌کند، یا به بیان دیگر دامنه‌ی احتراق محدود و مشروط به آن حجم ماده‌ی سوختی است. به‌گمان اسپینوزا و هگل نیز مشروط کردن هر چیز متعیّن کردن آن است.[1]

مفهوم تعیین‌کنندگی در مباحث فلسفی مارکس به این دلیل مهم است که به یکی از مهم‌ترین پیش‌نهاده‌های درک ماتریالیستی از تاریخ بازمی‌گردد، به رابطه‌ی بین بنیاد* و فراساختار،* و این که آیا سرانجام بنیاد تعیین‌کننده‌ی پدیده‌های فراساختاری هست یا نه. مارکس در «پیش‌گفتار ۱۸۵۹» نوشت: «شیوه‌ی تولید زندگی مادی فراشد کلی زندگی اجتماعی، سیاسی، و اندیش‌گرانه رامشروط [تعیین] می‌کند (د:۲۱). این‌جا تعیین یا مشروط کردن به چه معناست؟ مارکس در همان متن به روشنی نوشت که منظورش از بنیاد مجموعه‌ی مناسبات اجتماعی تولید* است که همان ساختار اقتصادی جامعه باشد. این مبنای راستینی است که بر روی آن فراساختار حقوقی و سیاسی استوار می‌شود و به این فراساختارشکل‌های معیینی از آگاهیِ* اجتماعی مرتبط می‌شوند. مارکس به همین اشاره بسنده کرد، و تعریف دقیق‌تری از فراساختار به دست نداد. در نتیجه، پس از او میان پیروان (و ناقدان‌اش نیز) این بحث

1. M. Inwood, *A Hegel Dictionary*, Oxford, 1992, pp.77-79.

درگرفت که فراساختار به دقت چیست؟ آیا فقط به اندیشه‌های افراد درباره‌ی مناسبات اجتماعی‌شان («ایدئولوژی»*) مربوط می‌شود یا بقیه‌ی نهادهای اجتماعی غیر از نهادهای اقتصادی را شامل می‌شود؟

در دو دهه‌ی اخیر با رشد مارکسیسم تحلیلی بحث دوباره به صورت جدی مطرح شده است. جی. آ. کوهن در کتاب *نظریه‌ی تاریخ مارکس* و جون الستر در *معنا دادن به مارکس* بحث را با توجه به دستاوردهای سنت فلسفه‌ی تحلیلی آغاز کردند.[1] چنین می‌نماید که تفاوت و رابطه‌ی بنیاد و فراساختار از نوع «وابستگی توضیح‌دهنده» است. پدیدارهای فراساختاری از طریق وابستگی‌شان به بنیاد توضیح داده می‌شوند. این‌جا مساله بر سر تعیین‌کردن و مشروط کردن نیست. استدلال می‌شود که به نظر مارکس پدیدارهای بنیادین (یعنی پدیدارهای مربوط به بنیاد اقتصادی یا ساختار اقتصادی جامعه) می‌توانند با دقت علمی و در حد جزییات توضیح داده شوند. حال اگر توضیحی دقیق و قانع‌کننده نبود بحث می‌تواند چندان پیش برود که سرانجام توضیح مناسبی ارائه شود. اما پدیدارهای فراساختار (نهادها و آگاهی‌های مربوط به سیاست،* حقوق، اخلاق،* دین، هنر و غیره) نمی‌توانند با همان دقت علمی توضیح داده شوند. یعنی پدیدارهای فراساختاری در مقایسه با پدیدارهای مرتبط به ساختار اقتصادی مبهم و ناروشن باقی می‌مانند، و فقط تا آن حد روشن می‌شوند که مرتبط به بنیاد اقتصادی شوند، و از این رهگذر تبیین شوند (م۵:۳۷-۳۶). البته باید این ارتباط توضیحی به دقت و روشنی هم بتواند بیان شود.

---

1. G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, Princeton NJ, 1978.

J. Elster, *Making Sense of Marx*, Cambridge, 1985.

R. Miller, *Analyzing Marx*, Princeton, 1984.

با توجه به نکته‌ی بالا این رابطه‌ی توضیحی فقط در حد روش‌شناسانه، استدلالی و تحلیلی کاراست. نباید از این نکته چنین نتیجه گرفت که رابطه‌ای «پی‌پدیدارانه» (به انگلیسی epiphenomenal) میان بنیاد و فراساختار برقرار است، و بنیاد دگرگونی‌ها و تکامل پدیدارهای فراساختار را تعیین و مشروط به خود می‌کند. فراساختار در پی بنیاد شکل نمی‌گیرد، و تکامل ویژه‌ی خود را دارد. این استدلال با درک انگلس که در واپسین سال‌های زندگی‌اش در رشته نامه‌هایی نظر خود را برای پیرواناش (که در این مورد گیج شده بودند) توضیح داد، خواناست. او استقلال پدیدارهای فراساختاری را مطرح و برجسته کرد. با توجه به نکته‌های بالا ارزش دارد که با دقت به استدلال‌های او توجه کنیم. البته، انگلس از اصطلاح «وابستگی توضیح‌دهنده» یاد نکرد. اما از راهی دیگر به آن رسید. او اساس استدلال خود را بر این گذاشت که از نظر تاریخی همواره مناسبات متقابل میان بنیاد و فراساختار برقرار بوده است. شیوه‌های تولید مادی چنین نمی‌بودند هرگاه با شرایط زندگی اجتماعی تعیین نمی‌شدند. رابطه‌ی آمر و مامور میان مناسبات تولیدی و مناسبات فکری و اجتماعی و غیره برقرار نیست. انگلس (مثل مارکس) بنا به شیوه‌ی نگارش خود برای روشن کردن نکته به طور معمول از اصطلاح «در تحلیل نهایی» یا «در آخرین مقام» استفاده می‌کرد. تولید در تحلیل نهایی تعیین‌کننده‌ی شکل‌های مبادله و مصرف است. اما خود با آن‌ها در هر «برهه» تعیین می‌شود. اصطلاح «برهه» (به فرانسوی Conjoncture) را در نوشته‌های مارکس نمی‌یابیم، و پس از او در آثار کائوتسکی، لنین و به ویژه بعدها در نوشته‌های لویی آلتوسر به کار رفت.

انگلس در نامه به ژزف بلوخ (۱۸۹۰/۰۹/۲۱) نوشت: «بنا به برداشت ماتریالیستی از تاریخ، عنصر نهایی تعیین‌کننده تولید و بازتولید

زندگی راستین است. مارکس و من هیچ‌کدام چیزی بیش از این ادعا نکردیم. در نتیجه، اگر کسی این حکم را با گفتن این که عنصر اقتصادی یگانه عنصر تعیین‌کننده است برای خود معنا کند، آن حکم را به عبارتی بی‌معنا، تجریدی* و مهمل تبدیل کرده است...» (ن:۳۹۴). انگلس در نامه‌ای دیگر، این بار برای کنراد اشمیت (۱۸۹۰/۰۹/۲۷) توضیح داد که مارکس در *هجدهم برومر* نقش خاصی را که پیکار سیاسی و رویدادهای سیاسی ایفاء کردند، و وابستگی آن‌ها را به شرایط اقتصادی نشان داده بود. انگلس از فصل‌هایی از *سرمایه* درباره‌ی کار روزانه یاد کرد، که در آن‌ها تکامل پیکار سیاسی کارگران در تعیین ساعات روزانه‌ی کار موثر دانسته شده است. در تایید گفته‌ی انگلس به عبارتی از مارکس در *ایدئولوژی آلمانی* دقت کنیم که نوشته فعالیت تولیدی همواره به وسیله‌ی شکل‌های گوناگون داد و ستد (Verkehr) میان انسان‌ها مشروط و تعیین می‌شود (م۵: ۵۰)، و آشکارا Verkehr (با توجه به کاربرد آن در سراسر آن کتاب) به‌هیچ‌رو به معنای اقتصادی منحصر نمی‌شود، بل معنای «ارتباط» دارد، و مارکس اعلام می‌کند که شکل‌های ارتباط انسانی هم تولید را مشروط و تعیین می‌کنند.

نتیجه‌ای که از این بحث به دست می‌آید می‌تواند چنین باشد که تعیین‌کنندگی از نظر مارکس (و انگلس) به اولویّت پدیدارهای اقتصادی بازمی‌گردد. اما این اولویّت را پذیرفتن نه حکمی درباره‌ی تعیین‌کنندگی منطقی بل درباره‌ی گرایش‌های تاریخی است. نظریه‌ی مارکس اعلام می‌کند که تاریخ* بهتر شناخته می‌شود (و بیشتر دارای معنا خواهد بود) هرگاه ما آن را در پرتو برخی گرایش‌های بنیادین که در حد اقتصادی فعال‌اند، بررسی کنیم. از جمله‌ی این گرایش‌ها، گرایش نیروهای تولید به رشد و گرایش پدیدارهای فراساختاری به هم‌خوانی و انطباق (به

انگلیسی adjustement) با آن رشد است. سازوکار این هم‌خوانی هم پیکار طبقاتی * است. آن طبقه‌ای پیروز خواهد شد که برتری‌اش به بیشترین حد راه‌گشای رشد نیروهای تولیدی باشد. پدیدارهای فراساختاری هم چنین پیش می‌روند که بیشترین یاری را به جریان قدرت‌یابی این طبقه برسانند. یعنی کارکردهایی در این مورد دارند. این امری است تاریخی و شاید بتوان گفت فرجام‌شناسانه، اما به هر حال علّی نیست. چنین برداشتی با انبوهی از متن‌ها و عبارت‌های مارکس و انگلس خواناست.

مارکس و انگلس برای مشخص کردن مناسبات تعیین‌کنندگی لفظ bedingen را به جای bestimmen به کار می‌بردند. تولید مادی چون «شرط کلی زندگیِ» زندگی اجتماعی است تعیین‌کننده است. جامعه برای ادامه‌ی زندگی نیازمند تولید مادی است. مارکس در پانوشتی در پایان فصل نخست مجلد نخست *سرمایه* نوشت که هیچ جامعه‌ای فقط با کاتولی‌سیسم و یا فقط با سیاست زنده نمی ماند: «نه سده‌های میانه می‌توانست با کاتولی‌سیسم زنده بماند و نه آتن می‌توانست با سیاست باقی بماند. برعکس، شرایط اقتصادی توضیح می‌دهند که چرا کاتولی‌سیسم برای آن یکی و سیاست برای این یکی نقش کلیدی یافته بودند» (س۱:۱۷۶پ). کشف تضاد میان نیروهای تولید و مناسبات تولید کشفی روش‌شناسانه است و همواره کشاندن کشفی روشی به حد هر بحث مشخص * و خاص خطرناک است (س۳:۲۱۶-۲۱۵،۳۵۳-۳۵۲). از آن‌چه آمد مفهوم «استقلال نسبی» (به فرانسوی autonomie relative) فراساختار و کنش‌های متقابل آن مطرح می‌شوند. (نامه‌ی انگلس به فرانتس مرینگ (۱۸۹۳/۰۷/۱۴). (ن:۴۳۷-۴۳۳). این مفهوم علیه هر برداشت مکانیکی است. یکی از شکل‌های این برداشت مکانیکی هم می‌تواند این نکته باشد که هر عنصر تعیین‌کننده‌ای حاکم است یا حاکم

می‌شود. گرامشی به خوبی در *دفترهای زندان* نشان داد که رابطه‌ی مکانیکی و یک‌سویه‌ای میان تعیین‌کنندگی و سلطه وجود ندارد. بحث رابطه‌ی این دو بسیار پیچیده‌تر از آن است که در نگاه نخست به نظر می‌آید. این پیچیدگی در برخی از مهم‌ترین نوشته‌های میشل فوکو هم مطرح شد.

در مقابل استدلال‌های انگلس، ناقدان مارکس قرار دارند. آنان بر این باورند که تاویل بسیاری از پیروان مارکس از مفهوم تعیین‌کنندگی (به ویژه تعبیرهای لنین و استالینیست‌ها) همان نظریه‌ی خود مارکس است. نظریه‌ای که اعلام می‌کند پدیدارهای فراساختاری با دگرگونی‌های بنیاد تعیین و مشروط می‌شوند، و رابطه‌ای علت و معلولی و پی‌پدیدارانه میان بنیاد و آن پدیدارها برقرار است. به عبارت دیگر مارکس هم باور داشت که هرگاه ما بتوانیم شیوه‌ی تولید مادی را عوض کنیم، پدیدارهای فراساختاری نیز به یقین دگرگون خواهند شد. هم‌چنین مارکس این را هم قبول داشت که دامنه‌ی تاثیر پدیدارهای فراساختاری بر آن شیوه‌ی مادی تولید اقتصادی بسیار محدود است. ناقدان پس از ارائه‌ی دلیل‌هایی در اثبات این حکم‌ها (که بیشتر استوار به واگویه‌هایی از نوشته‌های مارکسیست‌ها یا بهتر بگویم استالینیست‌هاست که آن‌ها را به مارکس نسبت می‌دهند) چنین نتیجه می‌گیرند که این درکی مکانیکی و دترمینیستی از تکامل تاریخ* است.

نک: بنیاد|فراساختار، تاریخ، تولید، ماتریالیسم، وجه تولید.

تقسیم کار Arbeitsteilung

نک: نیروی کار.

تولید Produktion

مارکس میان آن‌چه در گروندریسه «تولید در کل» خواند با «تولید در

چارچوب یک وجه تولیدِ* معیین و خاص» تفاوت قائل بود. بحث در مورد نخست به‌گمان او ناگزیر بحثی کلی خواهد شد، و تاحدودی نادقیق پیش خواهد رفت. بحث در مورد دوم «منش تحلیلی» می‌یابد، و می‌تواند با دقت علمی پیش برود. البته بحث نخست بی‌فایده نیست، و برای ما امکان تعمق‌هایی کلی درباره‌ی برداشت ماتریالیستی از تاریخ، و «درک امور مشترک» را فراهم می‌آورد. درگروندریسه می‌خوانیم: «هرجا از تولید یاد می‌کنیم منظورمان تولید در مرحله‌ی معیینی از پیشرفت اجتماعی، یعنی تولید توسط افرادی اجتماعی است.... گرچه همه‌ی دوره‌های تولید ویژگی‌های مشخص و منش‌های مشترکی با هم دارند، تولید در معنای کلی یک تجرید* است، اما تجریدی بخردانه که چون به کشف و تعیین عنصر مشترک می‌پردازد، ما را از دوباره‌کاری نجات می‌دهد (گ:۸۶-۸۵).

با این که به‌نظر مارکس فقط بحث در مورد وجوه تولید خاص، و شرایط پیدایش، تکامل، کارکرد و زوال هر وجه تولید، هم‌چون یک ارگانیسم معیین، شایسته‌ی عنوان دقت علمی است، باز در جریان بحث خاص و دقیق از وجه تولید سرمایه‌داری نیز مارکس گاه بنا به ضرورت‌های نظری به بیان منش‌های کلی امور تولیدی پرداخت، و البته که در متن‌های روش‌شناسانه‌اش بارها چنین نکته‌هایی را مطرح کرد، و آن‌ها را با عبارتی چون «از چشم‌اندازی کلی» مشخص کرد. از جمله، بحث او در مورد «کار انسانی» فراتر از مفهوم کار در سرمایه‌داری می‌رود و به بیان نکته‌هایی کلی بازمی‌گردد: «کار فراشدی است که میان انسان و طبیعت* جریان دارد و در آن انسان از طریق فعالیت‌های خود با طبیعت رابطه می‌یابد، آن را نظم می‌دهد و سوخت‌وساز با آن را به نظارت خود درمی‌آورد» (س۱:۲۸۳). منظور از فعالیت‌های انسان هم روشن است: کاربرد نیروی کارِ* خویش و یاری گرفتن از ابزار تولید (وسیله‌هایی که

به طور عمده خود ساخته‌ی انسان هستند، اما گاه مواد طبیعی هم میتوانند چون وسیله به کار روند)، در درجه‌های گوناگون تکامل فنی و تاریخی آن‌ها. در نتیجه، چون «از چشم‌اندازی کلی» بنگریم تولید فراشد کار است، که به شکل کاری اجتماعی (جمعی) انجام می‌شود و یک سوژه‌ی اجتماعی از نیروی کار خود در مجموعه‌ای بیش و کم بزرگ، بیش و کم غنی، بسته به افق تولید، استفاده می‌کند، تا نیازهای * خود را برطرف کند، یا دست‌کم به نخستین نیازهای طبیعی خویش پاسخ دهد (گ:۸۸-۸۵). می‌شود گفت که وقتی از «تولید به معنایی کلی» حرف می‌زنیم، از امری تجریدی (البته «تجریدی بخردانه») سخن می‌گوییم. در مقابل فراشد تولید (Produktionsprozess) همواره به وسیله‌ی مناسبات اجتماعی خاص یک وجه تولیدِ از نظر تاریخی متعیّن، تعیین می‌شود. در بحثی که در فصل پنجم مجلد سوم *سرمایه* آمده، این نکته روشن شده است (س۳:۱۸۰-۱۷۲).

در *دست‌نوشت‌های* ۱۸۴۴ این برداشت از تولید به‌منزله‌ی سوخت‌وساز انسان (تعامل او با طبیعت) شکل یک بیان متافیزیکی از تولید را به خود گرفت: «صنعت یک مناسبت راستین و تاریخیِ طبیعت و در نتیجه علم طبیعت با انسان است» (م۳:۳۰۳). این متافیزیک از یک‌سو در گونه‌ای انسان‌شناسی ریشه دارد: «انسان انسان را تولید می‌کند (produzier)، او خودش را و انسان‌های دیگر را تولید می‌کند»، و از سوی دیگر در یک فلسفه‌ی تاریخ ریشه دارد: «سوسیالیست‌ها آن چه را که به تاریخ جهانی معروف شده هیچ نمی‌دانند مگر آفرینش (Erzeuging) انسان توسط کار انسانی، که طبیعت انسان می‌شود» (م۳:۳۰۵). آفرینش این‌جا هم erzeugen یا آفرینش انسان است، و هم produzieren یا کار تولیدی. در *ایدئولوژی آلمانی*، و از آن به بعد، بحث مارکس از اولویّت تولید این جنبه‌ی متافیزیکی را از دست داد، و نخستین هسته‌های تکیه به بنیادِ * اقتصادی

به معنای دقیق شکل گرفت. در *ایدئولوژی آلمانی* درک اولویّت تولید به پیدایش تقابلی میان برداشتی ماتریالیستی از تاریخ با برداشت تاریخی ایدئالیست‌ها منجر شد. به این دلیل بحث از تولید آغاز شد که مناسباتی که در جریان تولید مادی میان انسان‌ها شکل می‌گیرد، و ناشی از کنش‌های متقابل آن‌هاست (میان خودشان و میان آن‌ها با طبیعت) موجب شکل‌های گوناگون هستی آن‌ها می‌شوند، و «هستی‌شان را مشروط می‌کنند» (م۵:۳۲-۳۱). این‌گونه، تولید نقطه‌ی آغاز بحث است، و نه امری که پس از درک نکته‌های دیگر باید مطرح شود (د:۲۱). درک ماتریالیستی از مناسبات تولیدی استوار به پیش‌نهاده‌های فلسفی و متافیزیکی نیست بل نشان می‌دهد که چگونه خود این پیش‌نهاده‌های گوناگون، تاکنون، ساخته شده‌اند. فقط با آغاز از تولید خاص، مشخص* و تاریخی می‌توان عناصر مفهومی بحث فلسفی در مورد تولید را فهمید. این نکته آغازگاه نقادی مارکس از اقتصاد سیاسی کلاسیک هم شد. پندارهای اقتصاد سیاسی ناشی از بت‌وارگی کالاها* هستند، که آن هم ناشی از شکل ارزش مبادله در فراشد گردش کالاها و سرمایه* است. اما این منش بت‌واره قابل فهم نخواهد بود (و خودش به عنوان بزرگ‌ترین مانع فهم درمی‌آید) هرگاه بحث از همان آغاز از یک وجه تولید خاص یعنی مناسبات سرمایه داری آغاز نشود. باید تحلیل شکل‌گیری ارزش مبادله را پیش ببریم، و آن را در کلیّت مناسبات تولیدی قرار دهیم تا منش نادرست و متافیزیکی آن پندارهای اقتصاد سیاسی کلاسیک دانسته شود: «فراشد کاربرد و مصرف نیروی‌کار در همان زمان، فراشد تولید کالاها و ارزش افزونه* (Mehrwert) است» (س۱:۳۰۷-۲۹۳). ما باید در حد فراشد خاص و مشخص تولید بمانیم تا بتوانیم مساله را درک کنیم. مارکس در *دست‌نوشت‌های ۱۸۴۴* نوشته بود که معنای راستین تولید برای آنان که در بالای پایگان اجتماعی

هستند و کسانی که در پایین پایگان هستند باید یکی باشد. در اصل یکی است، اما برای بالایی‌ها مبهم، مرموز و تغییرشکل‌یافته است در حالی که برای پایینی‌ها مستقیم و جدی است (م۳: ۳۱۲).

آیا می‌توان از نکته‌های بالا نتیجه گرفت که مارکس زندگی اجتماعی را به منطق یکه‌ی تولید کاهش می‌داد، و برداشت او از کار و کنش فقط کنش ابزاری بود و آن فعالیت انسانی را که (به قول یورگن هابرماس و هانا آرنت) استوار به خردورزی ارتباطی است، نادیده می‌گرفت؟ آیا مطالعه‌ی نوشته‌های مارکس درباره‌ی تولید ما را به این نتیجه می‌رساند که او ساحت ارتباطی کنش‌های متقابل را نادیده می‌گرفت؟[1] مارکس در *ایدئولوژی آلمانی* نوشته بود که فعالیت تولیدی همواره به وسیله‌ی شکل‌های گوناگون داد و ستد (Verkehr) میان انسان‌ها مشروط و تعیین می‌شود (م۵: ۵۰). اگر ما واژه‌ی **der Verkehr** را (که در سراسر کتاب مارکس به عنوان «ارتباط» به کار رفته)، نه به معنای دادوستد مواد بل تعامل اجتماعی بدانیم، آن‌گاه شاید ادعای ناقدانی چون هابرماس دست‌کم در آن شکل تند و قاطعی که او ارائه کرده، درست نباشد. البته، مارکس با دقت و به تفصیل به آن شکل‌های به قول خودش «دادوستد»، و در اصل به کنش و خردورزی ارتباطی نپرداخت، و در نتیجه آن انتقاد از این بی‌توجهی پایه گرفته است. ولی باز باید گفت که برای رسیدن به دیدگاه نظری دقیقی درباره‌ی خرد ارتباطی راه پژوهش‌گر از آثار مارکس می‌گذرد، و او در یافتن تبار چنین مباحثی دست‌کم در نوشته‌های متفکران سده‌ی نوزدهم نمونه‌ی نظری بهتری از آثار مارکس نخواهد یافت.

نک: ارزش افزونه، بیگانگی، سرمایه، نیروی کار، وجه تولید.

---

1. J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, Paris, 1978, ch.2.

حقیقت Wahrheit

نک: واقعیت.

خردباوری Rationalismus

لفظ Rationalism ریشه در واژه‌ی ratio دارد که در لاتین به معنای «خرد» بود. در یونانی سه لفظ به کار می‌رفتند که هر کدام از جهت خاصی معنای «خرد» می‌دادند: phronesis، nous و logos. منظور از لفظ لاتینی ratio آن توانایی انسانی بود که از تجربه‌های گوناگون خویش نتایجی دارای هم‌خوانی درونی، یعنی نتایجی منطقی به دست می‌آورد. ریشه‌ی کاربرد مفهومی (و نه اصطلاح) «خردباوری» به فلسفه‌ی یونانی می‌رسد. افلاطون مدام از ضرورت هم‌خوانی دستاوردهای نظری با اصول عقلی یاد می‌کرد، و ارسطو بخردانگی را ارج می‌نهاد: «زندگی هم‌خوان با خرد بهترین و لذت‌بخش‌ترین زندگی‌ها برای انسان است، چرا که خرد بیش از هرچیز دیگر، خودِ واقعی انسان است. چنان زندگی شادمانه‌ترین زندگی‌هاست».[1] آیین فلسفی خردباوری هم به این معناها نزدیک است. مقصود از خردباوری این است که خرد آدمی پایه‌ی اصلی در توضیح پدیده‌ها دانسته شود. در سده‌ی هفدهم فلسفه‌ی دکارت آن را به همین معنا رایج کرد. خرد به آلمانی با دو واژه بیان می‌شود یکی Vernunft و دیگری Verstand که بیشتر ناظر به برداشت روشن‌گران از نیروی خردورزی است، و به معنای فهم هم به کار می‌رود، و زمانی که بحث از خردباوری مدرن می‌شود، برابر بهتری است.

خردباوری را به دو شکل می‌توان مطرح کرد: ۱) آیینی فلسفی که در

1. Aristotle, *The Nicomachean Ethics*. trans. D. Ross, Oxford University Press. 1991, p.266.

آن نقش اصلی و تعیین‌کننده در شناخت پدیدارها و چیزها به خرد انسانی سپرده شده، چنان که در برابر آن حس‌ها، ادراک حسی، تخیّل، عاطفه، شور و غیره دارای اهمیت کم‌تر و تابع نیروی خردورزی انسان دانسته شوند. برخلاف نگرش افراطی تجربه‌گرا که بنیاد شناسایی ما را بر تجربه‌ی حسی قرار می‌دهد، خردباوری این بنیاد را فقط نیروی عقلانی انسان می‌شناسد. ۲) ایدئولوژیِ* اصلی روزگار مدرن که پایه‌ی آن چنین حکمی است: خرد انسان توانایی شناخت کامل و نهایی جهان و مجموعه‌ی ابژه‌ها را دارد. خردباور مدرن در برابر انواع نگرش‌های پیشین که خدا را چونان نیرویی استعلایی می‌شناسند که سازنده‌ی جهان و حاکم بر آن است، نیروی خرد انسان را قرار می‌دهد. از نظر یک خردباور هرچه هم که فراشد شناخت علمی و دقیق حقیقت دشوار باشد باز برای نیروی خرد انسان کاری ممکن است، و سرانجام به نتیجه‌ی نهایی خواهد رسید. این اصل متافیزیکی خود راهنمای کار فیلسوفانی از آیین‌های گوناگون (خردباوران به معنای نخست، رئالیست‌ها، ماتریالیست‌ها، تجربه‌گرایان، پوزیتیویست‌ها) قرار داشت.

مارکس به طور معمول خردباوری را در شکل دوم آن مطرح می‌کرد. او شکل نخست، یعنی معنای وابسته به تاریخ فلسفه را کنار گذاشت، و باور به قدرت نیروی فهم انسان در شناخت حقیقت را به عنوان خردباوری معرفی کرد. در موارد زیادی او لفظ «متافیزیک» را در برابر این معنای مدرن خردباوری قرار داد. کسانی که با تکیه به نیروی خرد انسان به سوی شناخت موارد ناشناخته در طبیعت* و جامعه پیش می‌روند خردباورند و در میان آنان کسانی هستند که مسلح به بینشی استوار به برداشت ماتریالیستی از تاریخ و با اعتقاد به اهمیت روش‌شناسانه‌ی تکیه به فعالیت‌های جمعی و آگاهانه‌ی انسان (پراکسیس)* کار را ادامه

می‌دهند. مارکس خود را در این دسته‌ی اخیر جای می‌داد، و معنایی خاص و تازه برای خردباوری قائل شد که در بسیاری از آثار خود (از جمله مهم‌ترین آن‌ها *ایدئولوژی آلمانی*) آن را توضیح داد. به نظر او نقطه‌ی مقابل خردباوری بینش متافیزیکی است که در نهایت انسان را ناتوان از شناخت علمی و دقیق پدیدارها می‌یابد. در نتیجه، می‌توان گفت که مارکس هم‌بسته‌ی خردباوری و علم* را در برابر متافیزیک می‌گذاشت.

در *خانواده‌ی مقدس* در مورد ماتریالیست‌های فرانسوی می‌خوانیم: «اگر دقیق بحث کنیم باید بگوییم که فلسفه‌ی فرانسوی دوران روشن‌گری در سده‌ی هجدهم، و به ویژه ماتریالیسمِ* فرانسوی، فقط با نهادهای سیاسی موجود، دین و یزدان‌شناسی موجود مبارزه نکردند. آن‌ها به طور علنی و اعلام‌شده علیه متافیزیک سده‌ی هفدهم و علیه کل متافیزیک، به طور خاص متافیزیک دکارت، مالبرانش، اسپینوزا و لایب‌نیتس جنگیدند» (م۴:۱۲۵). این ارزیابی مارکس مهم است. به نظر او نبرد ماتریالیست‌های فرانسوی علیه بنیادهای فکری و عناصر بازمانده از فراساختارِ* فئودالی در دنیای مدرن بود. آن‌ها فقط با نهادها و مناسبات موجود نمی‌جنگیدند بل علیه متافیزیک مبارزه می‌کردند. اشاره‌ی مارکس به لایب‌نیتس و اسپینوزا نشان می‌دهد که او خردباوری آنان (همان معنای تاریخ فلسفه‌ای) را قبول نداشت. او نام آن‌ها را در ردیف متافیزیسین‌ها آورد. در نتیجه، می‌توان گفت که لبه‌ی تیز حمله‌ی مارکس متوجه متافیزیکِ خردباورانه، و خردباوری متافیزیکی بود. به عبارت دیگر، مارکس میان ایمان خودش به خرد علمی و روش‌های برآمده از آن با کار کسانی که به خردباور مشهور شده بودند، تفاوت می‌گذاشت. او روشن‌گران و ماتریالیست‌های فرانسوی را می‌ستود که به آن‌چه پشت سخن (گفتمان) خردباورانه نهفته بود حمله می‌بردند.

اما خود مارکس چه کرد؟ او سخن علمی را تقدیس کرد. یعنی یک سخن خردباورانه‌ی علمی را مستقل از مبانی متافیزیکی‌اش ستود، و آن را وسیله‌ای برای کشف حقیقت دانست. او برخلاف روش نقادی‌ای که در بحث اقتصاد سیاسی به کار گرفته بود، در برخورد با «علم مدرن» کوششی در فهم مبانی متافیزیکی آن نکرد. نه کاری به بنیان‌های انسان‌شناسانه‌ی آن داشت، و نه کاری به اساس علم‌باورانه‌ی آن که در کار پوزیتیویست‌ها جلوه یافته بود. ایمان مارکس به علم سبب شد که جز در حاشیه‌ی کارش کوششی در فهم مبانی متافیزیکی علم‌باوری مدرن (به انگلیسی Modern Scientism) نکند. حتی می‌توان گفت که او به معنای امروزی واژه، یک علم‌باور بود. به همین دلیل کار خود را «علمی» می‌خواند، و همواره «سوسیالیسم علمی» خود را در برابر «سوسیالیسم آرمان‌شهری» متفکرانی چون سن‌سیمون، اوون و فوریه قرار می‌داد. با این که در ژرفای باورش به اهمیت کنش و فعالیت و آن‌چه پراکسیس * خواند، نقدی رادیکال از مبانی سوژه‌باوری مدرن نهفته بود، بحث فلسفی در این مورد را رها کرد، و این نقد را به نتیجه‌های نهایی آن نرساند. در دوره‌ی نقادی اقتصاد سیاسی هم علم‌باورانه می‌خواست بر باژگون‌نمایی و مبانی ایدئولوژیک (یعنی بر فهم نادرست) پیروز شود. او پیروزی خود را شناخت حقیقت و فهم درست دانست، و در این حد (به رغم هسته‌های نگرشی نو در نقد به سوژه‌باوری) محصور در مبانی خردباورانه‌ی دوران‌اش باقی ماند. او به باطل کردن خردباوری ادعایی بورژوایی پرداخت، برای نمونه کوشید تا آن خردباوری را در سخن حقوقی و سیاسی بورژوایی فاش کند. اما خودش هم گرفتار مبنایی متافیزیکی شد. این نکته در باورش به درستی بی چون و چرای روش علمی و دقت عالی سخن خردباورانه آشکار می‌شود. ادعای علمی و

بخردانه‌ی سخن‌های رایج را رد کرد، تا ادعای علمی و بخردانه‌ی خودش را ثابت کند.
نک: آگاهی، ایدئولوژی، پراکسیس، علم، فلسفه.

خودگردانی Selbstverwaltung

واژه‌ی آلمانی Selbstverwaltung در برابر لفظ انگلیسی Self-government ساخته شده است. این مفهوم نخست در انقلاب انگلیس پدید آمد، اما در دوران مارکس در فرانسه و میان انقلابی‌های آنارشیست بیشتر رایج بود تا در انگلستان. مارکس باور داشت که پیکار هرروزه و اقتصادی طبقه‌ی کارگر موجب بروز و رشد آگاهیِ* سیاسی و اجتماعی، و آگاهی انقلابی در کارگران می‌شود. نکته در بسیاری از نوشته‌های مارکس از جمله در قطعنامه‌ی سپتامبر ۱۸۷۱ کنفرانس لندن مشهور به «درباره‌ی کنش سیاسی طبقه‌ی کارگر» آمده است: «در وضعیت مبارزاتی طبقه‌ی کارگر، جنبش اقتصادی و کنش سیاسی این طبقه به طور جدایی‌ناپذیری با یک‌دیگر متحد هستند».[1] از این برداشت چند حکم مهم نتیجه می‌شود: ۱) «رهایی طبقه‌ی کارگر باید به دست خود این طبقه به دست آید» (ب۲:۱۱۹). انگلس هم در پیش‌گفتار به چاپ ۱۸۹۰ *مانیفست* نوشت: «ما از همان آغاز به این نکته پی برده بودیم که رهایی طبقه‌ی کارگر باید کار خود این طبقه باشد» (ب۱:۱۰۴). خود مارکس هم در *نقد برنامه‌ی گوتا* پایه‌ی نقد به گرایش اکثریت حزب سوسیال دمکرات آلمان را بی‌باوری آنان به همین اصل دانست (ب۳:۲۰). ۲) حزب سیاسی کارگری به عنوان یک اصل سیاسی و تشکیلاتی در اساس خود از عناصر خود طبقه‌ی کارگر شکل

1. K. Marx, *The First International and After*, trans. D. Fernbach, London, 1974, p.270.

می‌گیرد، و (برخلاف تاویل نادرست بعدی کائوتسکی و لنین) دلیلی ندارد که عناصر غیر کارگری در ساختارهای رهبری آن نقش اصلی و حساس ایفاء کنند. ۳) کارگران پس از انقلاب خود، توانایی اداره‌ی امور خود و جامعه را دارند. مارکس به ویژه پس از تجربه‌ی کمون پاریس چنین نظر داد که پرلتاریا می‌تواند شکل‌های تازه‌ای را برای اداره‌ی امور اقتصادی، سیاسی و اجتماعی جامعه پیشنهاد کند. مارکس در *جنگ داخلی در فرانسه* از این نکته یاد کرد که کارگران پاریس توانستند «مدیریت انقلاب را خود به دست گیرند» (ب۳:۲۲۵-۲۲۴)، و برای اداره‌ی زندگی جمعی راه‌هایی پیش‌تر نیازموده را بیازمایند.

استقلال و خودبسندگی طبقه‌ی کارگر با جنبش خودانگیخته‌ی کارگری (Selbsttätigkeit) هم‌بسته و همراه است. از این دو، اصل خودرهایی طبقه نتیجه می‌شود. این اصلی بنیادین در نظریات مارکس درباره‌ی پیکار طبقاتی،* انقلاب اجتماعی مدرن، سازمان‌دهی کارگری، تعیین هدف‌های فوری و درازمدت طبقه، و سرانجام حکومت کارگری است. خودگردانی در فن اداره‌ی جامعه همان خودمدیری کارگری است. اصل خودگردانی نتیجه‌ی منطقی اصل خودرهایی کارگری است. طبقه‌ای که بتواند خود را از شر دشمن طبقاتی مقتدر و حاکم خلاص کند توانایی اداره‌ی امور خود و جامعه را هم خواهد داشت. در اوایل سده‌ی بیستم با تجربه‌ی شوراهای کارگری در انقلاب‌های ۱۹۰۵ و ۱۹۱۷ روسیه و انقلاب ۱۹۱۸ آلمان، و انقلاب ۱۹۱۹ مجارستان، در میان انقلابی‌ها رسم شد که مساله‌ی خودگردانی کارگری را به بحث شوراها تبدیل کنند. همان زمان این پرسش هم مطرح شد: آیا شوراها نهادهای سیاسی اصلی و گرداننده‌ی امور در حکومت کارگری محسوب می‌شوند؟ نظریه‌پردازان اصلی گرایش مارکسیسم شورایی در دهه‌ی ۱۹۲۰ (از جمله آمادئو

بوردیگا در ایتالیا، آنتون پانکوک و کارل کُرش در آلمان، ویکتور سرژ در روسیه) به این پرسش پاسخ مثبت می‌دادند. آنان شوراهای کارگری را بنا به الگوی شوراهای محله که مارکس در نوشته‌هایش درباره‌ی کمون پاریس مطرح کرده بود، ارگان حکومتی کارگری دانستند. نکته‌ای که در رساله‌ی *دولت و انقلاب* لنین نیز پذیرفته شده بود. خود بلشویک‌ها هم اقدام خود را در تسخیر قدرتِ* سیاسی، به نام اکثریتی که در کنگره‌ی شوراهای کارگری، سربازی (دهقانی) به دست آورده بودند، توجیه می‌کردند، و مشروع می‌دانستند. اما از آغاز، حکومت استبدادیِ حزب خود را بر جامعه (به نام شوراها) سازمان دادند.

خودگردانی (یا خودمدیری) کجا آغاز می‌شود؟ جز کسانی که فکر می‌کنند هسته‌های خودمدیری در ارگان‌هایی سیاسی چون شوراهاست، دیگرانی هم هستند که نخستین رگه‌های خودمدیری کارگران را در نهادهای مستقل مبارزه‌ی هرروزه‌ی کارگران می‌یابند. برای مثال در نخستین نهادهای اتحادیه‌ای چون تشکیل صندوق تعاونی کارگری و صندوق اعتصاب. فعالان اتحادیه‌های کارگری همواره این نظر دوم را درست دانسته‌اند. خود اتحادیه‌ی کارگری جز آن که ابزار مبارزاتی کارگری است، می‌تواند نمونه‌ای از همبستگی کارگری، و همراهی منافع طبقه نیز دانسته شود. نمونه‌ای که رگه‌هایی از قدرت کارگری در اداره‌ی جامعه را نشان می‌دهد. ادبیات چارتیست‌ها، از همان آغاز، به این نکته اشاره داشت، و مارکس در همراهی با آن‌ها بود که اساس نکته را پذیرفته بود.

خودمدیری نقطه‌ی مقابل و در حکم از بین رفتن بیگانگی* است. حرکت به سوی خودمدیری کارگری به دست آوردن استقلال و توانایی تصمیم‌گیری است. بنیان فکری آن شکوفایی توان های انسانی در زمینه‌ی

مناسبات تولیدی است. بدون این اصل هیچ بحث جدیای از دمکراسی کارگری و دمکراسی صنعتی، نمی‌تواند در میان باید.
آگاهی، پراکسیس، پیکار طبقاتی، قدرت، کمونیسم.

دولت Staat

نک: قدرت.

دیالکتیک Dialektik

واژه‌ی dialektike در فلسفه‌ی یونان باستان روشن‌گر جدل و بحث میان کسانی بود که مواضع متضاد درباره‌ی موضوعی واحد داشتند. ریشه‌ی این واژه dialegesthai به معنای «هنر بحث کردن» بود. این لفظ به همین معنا در آثار افلاطون به کار رفته بود. برخی بر این باورند که معنای اصلی آن تقسیم به دو شدن (dia) خرد یا logos بوده است. در یونان باستان زنون الئایی را پدر دیالکتیک می‌خواندند زیرا استاد آن بود که امری را از راه اثبات صحت مورد متضادش رد کند. کاری که بعدها استادی بزرگ‌تر هم یافت. سقراط شخصیت اصلی بسیاری از مکالمه‌های افلاطون مخاطب یا حریف خود را در بحث ناگزیر از تناقض‌گویی می‌کرد، و از این راه بطلان دیدگاه او را اثبات می‌کرد.

واژه‌ی آلمانی Dialektik به آن لفظ یونانی بازمی‌گردد. از نظر هگل که در فلسفه‌ی مدرن عنوان دیالکتیک پیش از هر کس نام او را به یاد می‌آورد، دیالکتیک به سادگی به معنای یونانی‌اش بازنمی‌گردد، و فقط به معنای گفت‌وگویی میان دو اندیش‌مند یا ارتباطی میان اندیش‌مندی و موضوع مورد پژوهش او نیست. او دیالکتیک را در فراشد تکامل بامعنا می‌یافت. فراشدی که در آن تناقض‌ها حل می‌شوند تا به موضع تازه‌ای

برسند که این نیز در خود متناقض است، و باز باید این تناقض‌ها حل شوند. هگل در مجلد نخست *دانشنامه* (*منطق*، بندهای ۷۹ تا ۸۲) دیالکتیک را سه مرحله‌ای دانست: ۱) مرحله‌ی تجریدی* یا فهم: یک مفهوم (یا گاه رشته‌ای از مفاهیم یا مقوله‌ها) ثابت‌شده فرض می‌شوند، و به طور دقیق و قاطع تعریف، و از دیگر مفاهیم و مقوله‌ها متمایز می‌شوند. ۲) مرحله‌ی دیالکتیکی یا خرد منفی: وقتی ما به چنین مقوله یا مفهومی می‌اندیشیم، در خود آن‌ها یک یا چند مورد متضاد می‌یابیم. ۳) مرحله‌ی تعمقی یا خرد مثبت: نتیجه‌ی آن مرحله‌ی دوم مقوله‌ای عالی‌تر است که دربردارنده‌ی مقوله‌های پیشینی نیز هست، و تضاد را حل کرده است.[1] هگل این مرحله را «وحدت متضادها» نامید.

مارکس به روش ماتریالیستی* خاص خویش مفهوم هگلی تضاد (Widerspruch) را باز تعریف کرد. در اصل، فعل widersprechen به معنای لغوی «در مخالفت صحبت کردن»، و اسم Widerspruch به معنای «در تضاد یا در تقابل با کسی یا چیزی قرار گرفتن» هستند. مارکس بدون آن که بخواهد مفهوم تضاد را در چارچوب یک نظریه‌ی کلی قرار دهد، آنتاگونیسم عینی و چندگانه را در دل یک وجه تولید* یا یک صورت‌بندی اقتصادی و اجتماعی پیش کشید. او نشان داد که همین تضادها رانه‌ی تبدیل وجه تولید هستند. مهم‌ترین تضادهای اجتماعی تضادی است که میان رشد نیروهای تولید و مناسبات اجتماعی تولید پدید می‌آید. در وجه تولید سرمایه‌داری فهم تضاد میان کار و سرمایه* (شکل خاص نمایان‌شدن آن و تکامل آن) شرط انحلال این وجه تولید و گذر به کمونیسم* چون انحلال مناسبات سلطه و استثمار است.

---

1. G. W. F. Hegel, *Logic, Part One of the Encyclopaedia of the philosophical Sciences*, Oxford University Press, 1975, pp.113-121.

دیالکتیک چنان که مارکس پیش کشید میراث اندیشه‌ی ماتریالیستی است، و در نقد به مفهوم ایدئالیستی دیالکتیک هگلی شکل گرفته است. در پس‌گفتار چاپ دوم *سرمایه* مارکس اشاره‌ای به انتقاد خود از دیالکتیک هگلی داشت. او تاکید کرد که در کار خودش فقط «روش بیان» دیالکتیکی است. آیا او دیالکتیک را به یک شکل صنعت بیان و یک شگرد کلامی کاهش داده بود؟ آیا میان روش پژوهش یا «تحلیل»، با دیالکتیک به مثابه‌ی روش بیان و معرفی تفاوت قائل شده بود؟ آیا می‌توان گفت که به گمان او دیالکتیک فقط به کار بیان تجریدی می‌آید، و نه به کار تحلیلی مشخص* از حرکت خود واقعیت؟* (س۱:۱۰۳-۱۰۲). پاسخ به این پرسش‌ها وقتی ممکن است که ما دیالکتیک مورد نظر مارکس را فراتر از مساله‌ای روش‌شناسانه و همچون یک «نظریه» مورد بررسی قرار دهیم. روش مارکس از نخستین گام استوار به فهم تضادهاست. یکی از مهم‌ترین متن‌های روش‌شناسانه‌اش یعنی «پیش‌گفتار ۱۸۵۹» این نکته را به روشنی ثابت می‌کند. برای مارکس دیالکتیک نظریه‌ای است که راه فهم چگونگی پیدایش تضادها و حل شدن آن‌ها و پیدایش تضادهای تازه را نشان می‌دهد. به همین دلیل مارکس دیالکتیک را «نقادانه و انقلابی» خواند. زیرا در فهم موقعیت موجود عنصر ناسازی با (و نفی) این موقعیت را وارد می‌کند. مارکس همواره کار خود را «نظریه‌ی اختلاف‌ها (Kollisionen)» می‌خواند. نظریه‌ای درباره‌ی ناهمخوانی‌ها، ناسازی‌ها و ناهم‌راهی‌ها. او می‌خواست «تضادهای» (Widersprüche) جامعه‌ی روزگار خودش را بشناسد (م۳:۲۹۳، م۴:۳۶-۳۲، م۵:۴، ۴۶-۴۵). به نظر او ویژگی وجه تولید سرمایه‌داری شناخته نمی‌شود مگر به یاری یک تحلیل دیالکتیکی از تضادهای درونی آن. از درک این تضادهاست که فهم موقعیت راستین مبارزه‌ی اجتماعی ممکن می‌شود (س۱:۹۴۰). باید در تحلیل جهان راستین

ناهم‌خوانی‌ها را برجسته کرد.[1] تحلیلِ مارکس، دیالکتیکی است چون ناهم‌خوانی‌ها را از دیدگاه تمامیّت برجسته می‌کند. مارکس مدام نگرش استوار به تمامیّت را یادآور می‌شد. *گروندریسه* به عنوان یک تحلیل و بررسی دیالکتیکی نمونه‌ای کم‌نظیر و عالی است. در این متن، مارکس با درنظر گرفتن تضادها، تمامیّت سرمایه‌داری را مورد دقت قرار داد.

مارکس در پس‌گفتار چاپ دوم *سرمایه* از آسیبی که دیالکتیک به واسطه‌ی اندیشه‌ی هگل دید، یاد و اعلام کرد که خود آماده‌ی بازگون کردن (umstülpen)کار هگل است تا هسته‌ی عقلانی آن باز شناخته شود (س-۱۰۳:۱-۱۰۲). این استعاره‌ی بازگونی خیلی مهم است. کاربرد مشهور آن در تصویری از هگل است که سرش را روی زمین گذاشته و پاهایش را هوا کرده، و درنتیجه دنیا را باژگونه می‌بیند. ایده را که نتیجه‌ی تکامل مادی است، به خطا موجب این تکامل می‌شناسد. مارکس در نامه‌ای به کوگلمان (۱۸۶۸/۰۳/۰۶) نوشت که دیالکتیک هگل شکل بنیادین تمامی دیالکتیک خواهد بود، فقط به این شرط که از «شکل رازآمیزش» پاک شود (ن:۱۸۷). درنتیجه می‌توان پرسید که آیا دیالکتیک مارکس یک نسخه‌ی ماتریالیستی از دیالکتیک هگل است؟ پس‌گفتار *سرمایه* چنین تصوری را تایید می‌کند، اما مارکسیست‌های بعدی با این گفته موافق نبودند. اساس برداشت *آنتی دورینگ* و *دیالکتیک طبیعت* انگلس با قانون‌هایش درمورد دیالکتیک، و اصطلاحِ «ماتریالیسم دیالکتیک» (که مارکس هرگز آن را به کار نبرده بود) طرح و پذیرش تفاوتی ماهوی میان دیالکتیکِ هگل با دیالکتیک مارکس است. انگلس در حالی که ادعا می‌کرد که مارکس «روش دیالکتیک» را در مورد علمی تجربی یعنی

---

1. K. Marx, *Theories of Surplus-value*, Progress Publishers, Moscow, 1978, nol.I, 87-88, vol.2, 396-397,256-257.

اقتصاد سیاسی به کار برده،[1] از این نکته نیز یاد می‌کرد که مارکس دیالکتیک هگلی را اصلاح کرد، و این شکل اصلاح‌شده را راهنمای کار خود قرار داد. انگلس توجه نکرد که خود مارکس در نامه‌ای به او (۱۸۵۸/۰۱/۰۲)، لاسال را متهم کرده بود که می‌خواهد به تن اقتصاد سیاسی کلاسیک جامه‌ی دیالکتیک هگلی بپوشاند، و این منطق تجریدی را به جای نقادی علمی خاص قالب کند.

اکنون می‌پرسیم که تفاوت نظریه‌ی دیالکتیک مارکس با «منطق تجریدی» هگلی چیست؟ شاید بتوان (چون گئورگ لوکاچ) پاسخ را با توجه به دیالکتیک به عنوان امری فراتر از «مساله‌ی روش‌شناسی» یافت. در این صورت، متوجه می‌شویم که مارکس دیالکتیک را چنین پیش کشیده: ۱) دیالکتیک رابطه‌ی میان (و موقعیت‌های) پویه‌های منفرد درون یک تمامیّت را روشن می‌کند. از این‌رو، می‌توان گفت که با اندیشه‌ای که واقعیت را به مجموعه‌ای از داده‌های واقعی مرتبط می‌داند (داده‌هایی که بدون آن که در یک تمامیّت جای گیرند با هم مرتبط دانسته می‌شوند) متفاوت است. به بیان دیگر، دیالکتیک واقعیت را مجموعه‌ای از مناسبات می‌داند، و نه مجموعه‌ای از عوامل. ۲) دیالکتیک با دگرگونی و انتقال از یک مرحله‌ی فراشد به مرحله‌ای دیگر، و با راستای این فراشد، سروکار دارد. در نتیجه، با اندیشه‌ی ثابتی که فراشد را به پویه‌های منفرد و تک کاهش می‌دهد و رابطه‌ی درونی عناصر را از نظر دور می‌کند، و دگرگونی‌ها را بی توجه به راستای اصلی تبیین می‌کند، تفاوت دارد. نگرش دیالکتیکی از این نظر تاریخی است، و آینده را از موقعیت ناپایدار کنونی نتیجه می‌گیرد. ۳) دیالکتیک با رابطه‌ی متقابل سوژه و ابژه سروکار

---

1. F. Engels, Anti Dühring, *Herr Eugen Dühring's Revolution in Science*, Moscow. 1978, pp.37-38.

دارد. در نتیجه، با روش‌هایی که ذهن را از ابژه به طور کامل جدا می‌کنند، تفاوت دارد. ۴) دیالکتیک به طور هم‌زمان (در سطح تحلیل) رابطه‌ی جزء با کل، و به طور در زمان (در سطح نگرش تاریخی) تبدیل مرحله‌ای به مرحله‌ی دیگر را مورد دقت قرار می‌دهد، و می‌کوشد تا میانجی آن‌ها را بیابد. دیالکتیک همواره به عدم تعیّن، یا به قول ارنست بلوخ به «نه هنوز موجود»، می‌رسد. موضوع آن فراشدی است که به فرجام نرسیده، کلی است که روابط درونی اجزاء آن هنوز تعیین نشده، سوژه‌ای است که هنوز ابژه را نشناخته، امری است که هنوز به طور کامل تحقق نیافته است. این نکته را کسی کشف نکرد تا تئودور آدورنو در *دیالکتیک منفی* آن را پیش کشید.[1]

نک: آگاهی، پراکسیس، فلسفه، ماتریالیسم، نقادی.

دیکتاتوری پرولتاریا Diktatur des proletariats

نک: کمونیسم.

رئالیسم Realismus

نک: واقعیت.

رهایی Emanzipation

نک: آزادی.

زبان Sprache

زبان موضوع مرکزی و مهم فلسفه‌ی سده‌ی بیستم بود. فصل مشترک در

---

1. T. W. Adorno, *Negative Dialectics*, trans. E. B. Ashton, London, 1973, pp.37-40.

کار فیلسوفان تحلیلی و فیلسوفان اروپای قاره‌ای: از کارناپ و راسل تا ویتگنشتاین و سرل، و از هایدگر و گادامر تا دریدا و هابرماس. در نتیجه، از روشنفکران مارکسیست هم انتظار می‌رفت که در این بحث شرکت کنند. کسانی چون میخاییل باختین (با نام مستعار و. ن. ولوشینُف)، والتر بنیامین و یورگن هابرماس (که هر یک تا حدودی متاثر از اندیشه‌های مارکس بودند) بحث‌های مهمی در مورد زبان ارائه کردند. اما این‌ها فراتر از سخن رایج و شناخته‌شده‌ی مارکسیستی کار کرده بودند، و دیدگاه‌های‌شان هم اصیل و شخصی بود، و اهمیت کارشان هم در همین بود. از مارکسیست‌های راست‌کیش حرف تازه‌ای درباره‌ی زبان شنیده نشد. آثاری هم که در اتحاد شوروی نوشته و مطرح شدند امروز از یاد رفته‌اند، و دیگر مطرح نیستند. در نتیجه، می‌توان از جای خالی بحث فلسفی و تحلیلی از زبان در نوشته‌های مارکسیست‌ها یاد کرد. هم‌چنین می‌توان ریشه‌ی این کمبود را در آثار خود مارکس یافت.

مارکس و انگلس در دورانی زندگی می‌کردند که می‌توان آن را «دوره‌ی پیشا سوسوری» خواند. هنوز آثار زبان‌شناسان صرفاً تاریخی بود، و روش کارشان دقیق نشده بود. انقلاب سوسوری آغاز نشده بود، و زبان‌شناسی هم‌زمانی شکل نگرفته بود، و هر چه بود واژه‌شناسی، کشف تکامل تاریخی صرف و نحوی و دستوری زبان‌های گوناگون بود. از نظر مارکس زبان موضوع مستقل قابل توجهی نبود. هرجا او از زبان یاد کرد بیشتر اندیشه و آگاهی * مطرح بود، زیرا زبان به چشم او هیچ نبود مگر شکل بیان‌شده‌ی اندیشه و آگاهی، و پیشینه‌ی آن همان پیشینه‌ی آگاهی بود (م۵:۴۴). مارکس زبان را پیش نکشید مگر در پیکر مباحث و مسائل کلاسیک، چون سرچشمه‌ی زبان‌ها، که مساله‌ی نمونه‌ای انسان‌شناسی سده‌ی هجدهم بود، یا رابطه‌ی زبان و اندیشه که در خود توان حرکت

به سوی علم زبان‌شناسی را داشت، اما هنوز نکته‌های مقدماتی و پیش‌نهاده‌های نظری بحث دانسته و مطرح نشده بود. در *ایدئولوژی آلمانی* اشاره‌هایی به زبان آمده، و تمام این اشاره‌ها در یکی از دو گروه کلی زیر جای می‌گیرند: ۱) رابطه‌ی زبان با دنیای بیرون ذهن انسان، و با اندیشه‌ی انسان. ۲) زبان به عنوان فرآورده‌ای از زندگی اجتماعی، هم‌چون دستاورد و نیز ابزار ارتباط‌های میان افراد انسان. طبیعی است که در این حد از بحث از زبان، نمی‌توان از مارکس در مورد مباحث امروزی زبان‌شناسی انتظاری داشت. هم‌چنین، انگلس در *آنتی دورینگ*، و پلخانف در چند مقاله‌اش درباره‌ی زبان از محدوده‌ی درک جامعه‌شناسانه از زبان همچون ابزار ارتباط‌های انسانی فراتر نرفتند. پل لافارگ هم که پژوهشی درباره‌ی زبان فرانسوی پیش و پس از انقلاب ۱۷۸۹ منتشر کرد، محدود به روش‌های تاریخ‌نگارانه‌ی پایان سده‌ی نوزدهم باقی ماند، و بخش اعظم کارش هم در قلمرو محدود واژگان محدود ماند. او تفاوت زبان‌های اشراف، بورژوازی و خلق را («به مثابه‌ی سلاح‌های سیاسی») به بحث گذاشت، و پژوهش او امروز هیچ جذابیت نظری‌ای ندارد. سرانجام باید گفت که تاریخ زبان‌شناسی «مارکسیستی» شوروی (که چندان تاریخ درخشانی هم نیست) هیچ ارتباطی به مارکس ندارد.

زبانِ آثار خود مارکس در اصل آلمانی بود. او با زبان‌های زنده و مرده‌ی فراوانی آشنایی داشت. *فقر فلسفه* را در اصل به زبان فرانسوی نوشته بود، و در دهه‌ی ۱۸۵۰ مقاله‌ها و سخنرانی‌هایی هم به زبان انگلیسی نوشته و ارائه کرده بود. اما زبان اصلی آثار او آلمانی بود. *گروندریسه*، *سرمایه* و *نظریه‌های ارزش افزونه* به این زبان نوشته شده‌اند. آلمانی در آغاز سده‌ی نوزدهم برای بیان مقاصد فلسفی و علمی زبان کاملی بود. زمانی که هگل به آلمانی می‌نوشت، و درس می‌داد، به

شکرانه‌ی یک ادبیات قدرت‌مند ملی، و آثار نویسندگان و شاعرانی چون گوته، شیلر، لسینگ و دیگران توانایی‌های بیان آلمانی و گستره‌ی قلمرو مجازهای بیان و امکان‌های ارائه‌ی اندیشه‌ها به این زبان، بسیار گسترده شده بود. زبان آلمانی از هر نظر قابل قیاس با زبان‌های انگلیسی، فرانسوی، و ایتالیایی بود. کریستیان ولف، کانت، شلینگ، فیشته، و به ویژه هگل، زبان مقتدر فلسفی‌ای را تکامل داده بودند. شهرت توانایی‌های آلمانی در بیان نکته‌های فلسفی و تعمق‌های پیچیده‌ی ذهنی چشم‌گیر بود، و «فلسفه‌ی آلمانی» دیگر جای‌گاه ممتازش را یافته بود. مارکس در *دست‌نوشت‌های ۱۸۴۴*، *پیش‌گفتار* به این نکته اشاره داشت، و از پیشرفت اندیشه‌ی فلسفی آلمان در تقابل با واپس‌ماندگی سیاسی و اجتماعی آن یاد کرد (م۳: ۱۸۰). مارکس، چون هگل، هرگز فلسفه‌ی خود را به طور خاص آلمانی ندانست، و هیچ‌گاه ننوشت که فلسفه‌اش فقط در حد زبان آلمانی قابل بیان است، یا فقط در قالب این زبان قابل فهم است. البته، چون هگل این را برای یک ملت حیاتی می‌دانست که بتواند آثار ادبی و فکری را به زبان بومی و ملی خویش بنویسد.[۱] در ضمن این را هم قبول داشت که ساختار و دستگاه واژگان آلمانی به طور خاص برای بیان برخی نکته‌های دقیق فلسفی کارآست. هگل می‌گفت که زبان آلمانی نسبت به زبان‌های مدرن امتیازی بزرگ دارد، زیرا دارای «یک روح تعمق‌گرست».[۲] در سده‌ی بیستم مارتین هایدگر در این مورد نظر او را تکرار کرد، و حتی از این پیش‌تر رفت، و یگانه زبان فلسفی قابل قیاس با آلمانی را از جهت توانایی بیان اندیشه‌ها یونانی باستان دانست. مارکس چنین دیدگاهی

---

1. M. Inwood, "Hegel and his Language", in: *A Hegel Dictionary*, Oxford, 1992, pp.5-19.

2. G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, trans. A. V. Miller, London, 1969, p.32.

نداشت، اما خودش از توانایی‌های آلمانی بسیار بهره برده بود. مترجمان آثار او به خوبی می‌دانند که انتقال برخی از نکته‌های ظریف، تدقیق‌های معنایی، و طنزها و شوخی‌های مارکس به زبان‌های دیگر در مرز ناممکن قرار دارند. زبان فلسفی مارکس در اصل هگلی است. خودش هم به این نکته آگاه بود، و در پس‌گفتار چاپ دوم *سرمایه* به آن اشاره داشت. او نوشت که در فصل نخست کتابش به عمد زبان هگل را الگو قرار داده است. البته، دلیلی برای این امر مطرح کرد که چندان معقول نیست. او گفت از آن‌جا که دیگران مدت‌ها بود که «این فیلسوف بزرگ» را جدی نمی‌گرفتند «و با او مثل یک سگ مرده رفتار می‌کردند» (چنان که موسی مندلسون در زمان لسینگ با اسپینوزا رفتار کرده بود)، او لازم دانست که با زبان هگل، به ویژه در نخستین بخش کتاب، «به خودنمایی بپردازد». اما تقلید شیوه‌ی بیان هگل در آثار او از این حد فراتر می‌رود. اشاره‌های فراوان اسطوره‌ای، فلسفی و ادبی، و تاکید بر آشنایی با ادبیات کلاسیک یونان و روم، تا حدی که گاه حتی فهم منظور او را دشوار می‌کنند، خود نتیجه‌ی دلبستگی عمیق او به آثار هگل است.

نک: آگاهی، بازنمایی، فلسفه.

زیبایی‌شناسی Ästhetik

لفظ Ästhetik را نخست الکساندر گوتلیب بومگارتن در ۱۷۸۵، به معنای علمی که موضوع آن شناخت امور حسی باشد، به کار برد. کانت نیز از آن به همین معنا در نخستین بخش *سنجش خرد ناب* استفاده کرد. اما به تدریج، و به ویژه با رشته درس‌های مشهور هگل در زمینه‌ی فلسفه‌ی هنر، این لفظ به معنای علمی به کار رفت که موضوع آن شناسایی زیبایی و به ویژه زیبایی هنری و مسائلی چون والایی است، و در عین حال که

تکامل سبک‌شناسانه و تاریخی هنر را بررسی می‌کند، به مسائل کلی‌ای از قبیل چرایی و چیستی اثر هنری پاسخ می‌دهد. در آغاز سده‌ی نوزدهم رمانتیک‌های آلمانی در رواج این اصطلاح کوشیدند، و به تدریج همگان آن را برابر با فلسفه‌ی هنر به کار بردند. تا زمان بندتو کروچه و حتی رابین جرج کالینگوود هنوز این لفظ با خیال راحت به کار می‌رفت. اما امروز چنین نیست. هم فیلسوفان تحلیلی (چون جرج دیکی و نلسون گودمن)، و هم فیلسوفان اروپای قاره‌ای (بیشتر در پی مارتین هایدگر و هانس گئورگ گادامر)، هم پراگماتیک‌های جدید (چون ریچارد رورتی) آن را معادل دقیقی برای «فلسفه‌ی هنر» نمی‌دانند، و در استفاده از آن بیشتر احتیاط می‌کنند. از سوی دیگر، مسائل مرکزی آن یعنی زیبایی و والایی دیگر آن اهمیت و اعتبار قدیم را ندارند، و امروز بسیاری دیگر این حکم را قبول ندارند که بدون در اختیار داشتن نظریه‌ای درباره‌ی زیبایی نمی‌شود در مورد هنر بحث کرد.

در سده‌ی نوزدهم هرگونه بحث و پژوهش هنری را در قلمرو سخن زیبایی‌شناسانه جای می‌دادند، و مارکس هم با کاربرد این اصطلاح موافق بود، و حتی مایل بود کتابی در این مورد بنویسد. او در طول زندگی‌اش دو بار به هدف نگارش چنان کتابی به مطالعه پرداخت، اما هر دو بار کارش را متوقف کرد و تا آن‌جا که می‌دانیم حتی موفق به نگارش طرح نخستین فهرست مطالب آن هم نشد. از او در زمینه‌ی هنر جز بندها و اشاره‌هایی در آثار و نامه‌هایش چیزی باقی نمانده است. نوشته‌های او در مورد هنر پراکنده، و روش کارش در بررسی پدیده‌های هنری غیر نظام‌مند بود. حتی می‌توان در حکم‌های کلی‌ای که او در این مورد ارائه کرده گزاره‌هایی متناقض با هم یافت. هرگونه کوشش برای نظام‌مند کردن نوشته‌های او درباره‌ی هنر و زیبایی‌شناسی در حکم تحمیل دیدگاهی یا چشم‌اندازی

تازه به آن مجموعه‌ی نامنسجم خواهد بود. با وجود این می‌توان به پرسشِ: «آیا می‌توان گفت که به این ترتیب دقت به اندیشه‌های مارکس در مورد هنر، بی‌اهمیت است؟» پاسخ منفی داد. به این دلیل که اشاره‌های پراکنده‌ی مارکس یک دست نیستند، و برخی از آن‌ها نکته‌هایی تازه و جذاب را در بر دارند، یا موجب تفکر بیشتر می‌شوند. مارکس در زمینه‌ی سخن هنری مباحثی را پیش کشید که به دو کار متفاوت می‌آیند: ۱) فهم برخی نکته‌های ظریف و به سهم خود مهم در مباحث تاریخی و اجتماعی زیبایی‌شناسی را ساده می‌کنند، و ۲) در تبیین دیدگاهی ماتریالیستی در فهم جای‌گاه کار هنری در کار تولیدی، تفاوت کار دستی و کار فکری، دقت در مقام پدیده‌های فرهنگی، و به ویژه فهم از تکامل فراساختار* براساس یا هم‌خوان با بنیادِ* اقتصادی، به‌کار می‌آیند. از این نکته‌ی آخر این امر هم نتیجه می‌شود که اشاره‌های مارکس به تولید هنری ما را با درکی تازه از استقلال پدیده‌های به اصطلاح «روبنایی» آشنا می‌کند.[۱]

از *ایدئولوژی آلمانی* به بعد، در بسیاری از اشاره‌های مارکس به پدیده‌های فراساختاری، هنر در ردیفِ فلسفه،* سیاست،* دین و اخلاق* آمده است. از این اشاره‌ها چنین برمی‌آید که در تحلیل نهایی تکامل هنر در محدوده‌ی شکل‌گیری و تکامل مناسبات تولیدی روی می‌دهد. در مواردی هم مارکس از آثار هنری چونان نمونه‌ها و مثال‌هایی در اثبات بحث اصلی خود سود جست، و به نظر می‌رسد که برای آن آثار اهمیتی بیش از اعتبار اسنادی تاریخی قائل نبود، و راه و روش ویژه یا

---

۱. مجموعه‌ی مفید زیر برگزیده‌ای از نوشته‌های مارکس و انگلس در زمینه‌ی هنر است که استفان مورافسکی پیش‌گفتار مهمی هم برای آن نوشته است:

K. Marx and F. Engels, *On Literature and Art*, ed. L. BaxandalNew York, 1974.l and S. Morawski,

تازه‌ای هم برای تحلیل آن‌ها پیشنهاد نمی‌کرد (نمونه‌اش بررسی رمان *رازهای پاریس* اژن سو در *خانواده‌ی مقدس*، بررسی نمایش‌نامه‌ی *فرانتس فون سکینگن* لاسال). البته، مواردی را هم می‌توان یافت که بحث مارکس از اثری هنری یا روش بیان هنرمندی دربردارنده‌ی درکی تازه از ویژگی‌های آن‌ها بود.

به عنوان یک اصل ضروری روش‌شناسانه، ما باید بتوانیم میان بحث مارکس در مورد موضوعی هنری حتی اگر بحثی کامل و دقیق نبود (اما به شیوه‌ای که دارای نظم و هم‌خوانی درونی نکته‌هاست به آن موضوع پرداخته) با قطعه‌ها و اشاره‌هایی که پراکنده‌اند، یا تکامل نیافته‌اند، یا منش اسنادی آثار هنری را در مرکز کار قرار می‌دهند، تفاوت قائل شویم. دسته‌ی نخست بدنه‌ی اصلی موضوع «زیبایی‌شناسی مارکس» هستند، و دسته‌ی دوم را می‌توان مشاهدات پراکنده خواند. در دسته‌ی نخست مباحثی از قبیل هنر به مثابه‌ی پدیداری فراساختاری، سرچشمه‌ی اثر هنری، سرچشمه‌ی حس هنری یا زیبایی‌شناسانه، ازخودبیگانگی‌ای* که در کار و اثر هنرمند تاثیر تعیین‌کننده دارد، و مساله‌ی رئالیسم قرار دارند. در دسته‌ی دوم، البته درون‌مایه‌ها فراوان اما کارناشده‌اند. بسیاری از نکته‌ها به اشاره‌ای گذشته، و مدام به موارد و مفاهیم ناروشنی برمی‌خوریم: منش طبقاتی اثر هنری، تجربه‌ی زیبایی‌شناسانه، روش‌بیان تراژیک و روش بیان کمیک، تفاوت میان هنر و علم،* نقش فلسفه در آفرینش هنری، پایگان ارزش‌های هنری، و از این قبیل. در دسته‌ی دوم منش غیرنظام‌مند کار مارکس در زمینه‌ی هنر بیشتر به چشم می‌آید. برای نمونه در مقاله‌ای که مارکس به زبان انگلیسی در نشریه‌ی چارتیست‌ها *People's Paper* (۱۸۵۶/۰۴/۱۹) منتشر کرد، هم‌نظری خود را با هگل در بحث پایان تاریخی هنر اعلام کرد، و از "The end of the era of art"

یادکرد، و می‌بینیم که حتی اصطلاح هگلی End der Kunstperiode را به کار برد. این نکته در تقابل با بسیاری از نوشته‌های دیگر او در این زمینه قرار می‌گیرد. البته، در این دسته‌ی دوم هم ما به نکته‌هایی تازه برمی‌خوریم اما این نکته‌ها تکامل نیافته‌اند. نمونه‌اش اشاره‌ی مارکس در نامه‌ای به لاسال (۱۸۶۱/۰۷/۲۲) است که در آن شرح داده که چگونه «صورت‌ها»ی کهن بیان ادبی و هنری در دوره‌های تاریخی بعدی موجب بیان ناکامل هنری می‌شوند، و به عنوان نمونه از لاسال خواسته تا به این نکته دقت کند که چگونه نمایش‌نویسان فرانسوی سده‌ی هفدهم به خاطر درک ناکامل‌شان از صورت تراژدی‌های یونانی، کار خود را در شکل دادن به تراژدی تازه ضایع کردند.

از جمله موارد و متن‌هایی که بحث‌های مارکس در مورد مسائل هنری و زیبایی‌شناسی تا حدودی دقیق و روشن بیان شده‌اند، و باید گفت که هنوز هم برای ما اعتبار دارند اشاره‌های او به حس زیبایی‌شناسانه و به ویژه درک موسیقی در *دست‌نوشت‌های ۱۸۴۴* (م۳:۳۰۱)، اشاره‌ی مشهور او به باقی ماندن آثار هنری دوران تاریخی گذشته (برای نمونه هنر یونانی) در روزگار بعدی، در پیش‌گفتار *گروندریسه* (گ:۱۱۱-۱۱۰)، بحث او از سانسور در نخستین مقاله‌هایش در ۱۸۴۲، و تاکیدش بر بیگانگی و اشاره‌های‌اش به مورد مخالف آن در کمونیسم* در *دست‌نوشت‌های ۱۸۴۴* و *ایدئولوژی آلمانی* است. البته، شماری از نکته‌های نظری و فلسفی و حتی اشاره‌های روش‌شناسانه‌ی مارکس با مسائلی که ما امروز در نقد هنری، نظریه‌پردازی هنری، و مباحث زیبایی‌شناسی مطرح می‌کنیم تفاوت دارند، و بسیاری از نکته‌های مورد نظر او کهنه شده‌اند. مارکس در بیشتر موارد، آثار هنری را بر زمینه‌ی تکامل تاریخی و اجتماعی بررسی کرده، و این روش امروز چندان مقبول نیست. در اشاره‌های مارکس به

هنر، به دقت معلوم نیست که استقلال پدیدارهای هنری از کجا آغاز می‌شود، و چرا با وجود این که مارکس اشاره‌هایی به این استقلال دارد، و به آن می‌اندیشیده، باز در بیشتر موارد آثار هنری را در ردیف دیگر پدیدارهای فرهنگی قرار داده و یک‌جا از این همه بحث کرده است. ما امروز به اهمیت ساختار یا صورت اثر رسیده‌ایم. با کار فرمالیست‌های روسی در دهه‌ی ۱۹۲۰ و با گسترش «نقادی نو» در کشورهای انگلوساکسون به ویژه از دهه‌ی ۱۹۴۰ به بعد، بررسی‌های تازه‌ای آغاز شد که یا ساختارگرایانه صورت (Form) اثر هنری را در مرکز بحث قرار می‌دادند، و یا روش بیان هنری (der Stil به انگلیسی Style) را برجسته می‌کردند. با پیشرفت مباحث پسامدرن (شالوده‌شکنی متن) و مباحث هرمنوتیک مدرن، فرض معنامحوری اثر کنار گذاشته شد، و به تدریج افق دریافت مخاطب برجسته شد. در نگاه نخست میان این مباحث (که بسیار هم رایج‌اند و در قلمرو دانشگاهی و رسانه‌ای خطوط اصلی بحث و نقادی هنری را تعیین کرده‌اند) با کوشش مارکس که اثر را در زمینه‌ی تاریخی قرار می‌دهد و یا برای بیان واقع‌گرایانه‌ی آن ارزش قائل است چندان همانندی و همراهی‌ای نمی‌توان یافت.

با وجود نکته‌های بالا، می‌توان گفت که از دو جنبه هنوز مباحث مارکس به کار می‌آیند: ۱) پیشرفت مباحث آیین زیبایی‌شناسی دریافت (که از راه پدیدارشناسی هوسرلی شکل گرفت، و ارتباط مستقیمی به دیدگاه مارکس نداشت) به ضرورت بررسی افق معنایی متن کشیده شد که ناگزیر مباحث تاریخی و اجتماعی را هم پیش کشید. ولفگانگ آیزر و هانس روبرت یاس در تحلیل‌های خود از خوانش متن، افق فهم و دریافت مخاطب، ناچار آن زمینه‌ی تاریخی را از راهی دیگر مطرح کردند. آن‌ها معناهای ممکن و «افق دریافت» آثاری چون نمایش‌های راسین، رمان‌های

فلوبر، شعرهای هلدرلین را در «دوره‌های تاریخی دیگر» پیش کشیدند. این روش که نخست تقابل دریافت‌ها یا جدایی، و بعد درهم‌شدن افق‌ها را در مرکز بحث قرار می‌دهد، می‌تواند آثار مارکس را در زمینه‌ی هنر و زیبایی‌شناسی، به‌عنوان یکی از سرچشمه‌های قدیمی بحث، باز مطرح کند. ۲) گسترش نقادی فمینیستی که ناگزیر زمینه‌های تاریخی‌ای را مورد بحث قرار داده‌اند که در آن زمینه‌ها درون‌مایه‌های مردسالارانه، انکار تفاوت گوناوندی به نفع جنس مرد، و روش بیان «سکسیست»، شکل گرفته‌اند. این‌جا هم روش کار مارکس دست‌کم به‌عنوان یکی از نمونه‌های تاریخی به‌کار می‌آید. هرچند از نظر محتوایی هیچ فمینیستی نمی‌تواند با حکم‌های مارکس که محدود به افق اخلاقی و درک گوناوندانه‌ی روزگار ویکتوریایی، و کوته‌بینی‌های سده‌ی نوزدهمی بود، موافق باشد. نوشته‌های مارکس سرشار از اشاره‌های «ضد زن» هستند، و استعاره‌ها، مجازهای بیان، و شوخی‌ها و طنزهای او در بند درک مردسالارانه‌ی سده‌ی نوزدهم بودند.

نک: ایدئولوژی، بنیاد|فراساختار، تولید، فلسفه.

سرمایه Kapital

مارکس همواره تاکید داشت که باید سرمایه را پیش از هر چیز به‌عنوان یک مناسبت اجتماعی در نظر گرفت. سرمایه در جریان فراشد خودارزش‌افزایی شکل می‌گیرد، اما پیشنهاده و شرط بازتولید آن چنان مناسبات اجتماعی‌ای (مناسبات سرمایه‌داری‌ای) است که به شکل‌گیری سازوکاری در تولید* امکان دهند که این یک به سهم خود تولید ارزش افزونه* را ممکن کند.

مارکس میان شکل‌های مختلف سرمایه تفاوت قائل بود: سرمایه‌ی

ثـابت (Konstantes Kapital) در بـرابـر سـرمایه‌ی مـتغیّر (Variables Kapital) سرمایه‌ی مولّد به سرمایه‌ی ثابت و سـرمایه‌ی مـتغیّر تـقسیم می‌شود. سرمایه‌ی ثابت مجموعه‌ی ابزار تولید است (مواد اوّلیه، وسائل فنی، ماشین‌ها، ابزار) که نتیجه‌ی فراشد کـار گـذشته هستند. سـرمایه‌ی متغیّر بهای نـیروی کـار* است کـه خـریداری مـی‌شود، یـعنی بـرای آن دستمزد پرداخت می‌شود، و آفریننده‌ی ارزش افزونه است.

سـرمایه‌ی ثـابت (Fixes Kapital) در بـرابـر سـرمایه‌ی در گـردش (Zirkulierendes Kapital). این تفاوت مفهومی که در اقتصاد کـلاسیک مطرح شده بود، از تمایز میان زمین و ماشین‌ها از یک سو، و دستمزدها و مواد اوّلیه از سوی دیگر، آغاز می‌شود. مارکس تـعریف تـازه‌ای از ایـن تفاوت را پیش کشید، و آن را فقط در حد سـرمایه‌ی مـولّد بـه کـار بـرد. سرمایه‌ی ثابت فقط به ابزار تولید و به طور خاص به ماشین‌ها و وسایل فنی بازمی‌گردد، در حالی که سرمایه‌ی در گردش دربردارنده‌ی مواد اولیّه و نیروی کار است.

سـرمایه-پـول (Geldkapital)، سـرمایه-کـالا (Warenkapital)، سرمایه‌ی مولّد (Produktives Kapital). این مفاهیم نشان می‌دهند که در جریان گردش سرمایه، سـرمایه‌ی پولی تـبدیل بـه کـالا مـی‌شود (از راه خریداری کالایی به عنوان نـیروی کـار و ارزش‌افـزایـی)، و در نـتیجه بـه سرمایه‌ی پـولی بـیشتری تـبدیل مـی‌شود کـه در دوره‌ی بـعدی گـردش سرمایه بـا حـجمی افـزون هـمین مـرحـله طـی مـی‌شود (س۲: ۱۱۳-۱۱۰، ۲۴۸-۲۴۱، ۳۰۹-۲۵۲).

سرمایه‌داری (Kapitalismus) آن وجه تولیدی‌ای* است که به سوی ارزش‌افزایی یعنی تولید ارزش افـزونه، و انـباشت سـرمایه جـهت‌گیری دارد. مشخصه‌ی اصلی آن مالکیت خصوصی بر ابـزار تـولید، و تـقسیم

جامعه به طبقه‌هاست. دو طبقه‌ی اصلی و متخاصم آن یکی دارندگان سرمایه و ابزار تولید، و دیگری کارگران‌اند که چیزی جز نیروی کار خویش برای فروش ندارند. مارکس با عنوان سرمایه‌داری مراحل گوناگون و پی‌درپی تاریخی‌ای را مشخص کرد. او از یک صورت‌بندی اقتصادی و اجتماعی (Ökonomische Gesellschaftsformation) (که به طور معمول با وجه تولید یکی انگاشته می‌شود) بحث کرد، و مراحل تکوین آن را در نظر گرفت: سرمایه‌داری تجاری، سرمایه‌داری مانوفاکتوری، و سرمایه‌داری صنعتی. انگلس در پایان زندگی‌اش از «سرمایه‌داری دولتی» نیز یاد کرد، که ناشی از مرحله‌ی انحصاری سرمایه‌داری است، و در پی سرمایه‌داری صنعتی پدید آمده، و آن انحصار بیش و کم قدرت‌مند و رو به گسترش را «امپریالیسم» خواند که البته با تعریف مشهور لنین از «امپریالیسم» به عنوان واپسین مرحله‌ی سرمایه‌داری یکی نیست.

نک: ارزش افزونه، بحران، تولید، نیروی کار، وجه تولید.

سرمایه‌داری Kapitalismus

نک: سرمایه

سوسیالیسم Sozialismus

نک: کمونیسم.

سیاست Politik

مارکس در سال ۱۸۴۳ به جای نقد به بیگانگیِ* دینی فوئرباخ، نقد بیگانگی چون نتیجه‌ی کارکرد زندگی سیاسی (و به طور خاص، به دلیلِ وجود و کارکرد دولت) را قرار داد. اما این جا به جایی کوتاه‌مدت بود، و

مارکس به سرعت شروع به انتقاد از خرد سیاسی نیز کرد. او نشان داد که در محدوده‌ی سخن سیاسی باقی ماندن راه فهم مصیبت‌های اجتماعی را مسدود می‌کند، در نتیجه به طرح نظریه‌ای اجتماعی پرداخت که در افق آن بتوان نابرابری‌های ناشی از کارکرد سرمایه‌داری را درک، و نمایان کرد. به عبارت دیگر، او نقادی اقتصاد سیاسی را جای‌گزین نقد زندگی سیاسی کرد. مارکس در نقد رادیکال خود همواره پندارهای سیاسی را برجسته می‌کرد، و از پایان سیاست خبر می‌داد. پایان جامعه‌ی طبقاتی همان پایان سیاست است، زیرا در کمونیسم* یا جامعه‌ی بی‌طبقه، وجود دولت و ماموران سیاسی دیگر هیچ ضرورتی نخواهد داشت. آن‌جا قدرتِ* سیاسی در میان نخواهد بود، زیرا قدرت سیاسی به طور خاص چکیده‌ی رسمی تضادها در جامعه‌ی مدنی (جامعه‌ی بورژوایی) است (م۶:۲۱۲)، و به کار سرکوب طبقه‌های مبارز علیه طبقه‌ی حاکم می‌آید.

با توجه به این نکته که دولت (و در کل زندگی سیاسی) بیان یا چکیده‌ی تضادهای طبقاتی است، مارکس همواره بر این نظر بود که باید به پیکار پرولتاریا علیه بورژوازی منش سیاسی بخشید: «هر طبقه‌ای که در خیال سالاری است، و آن طبقه‌هایی که سالاری‌شان تمامی شکل‌های کهن اجتماعی سلطه را در کل محو می‌کند... باید نخست قدرت سیاسی را در دست گیرند، و منافع ویژه‌ی خود را چون منافع همگان نمایان کنند» (م۵:۴۷). این‌جا، سیاست در رابطه‌ای دوگانه با پیکار طبقاتی* قرار می‌گیرد. از یک‌سو آن امری است که منطق اختلاف‌ها را در سیماچه‌ی ایدئولوژیک و در ادعای کسب منافع همگان می‌پوشاند، و از سوی دیگر همانند ابزاری کار می‌کند که امکان شکل‌گیری اختلاف‌های طبقاتی و پیکار طبقاتی را فراهم می‌آورد. رابطه‌ی پیکار طبقاتی و سیاست رابطه‌ای نزدیک است، زیرا پیکار طبقاتی همان امری است که سیاست را به طور

دقیق‌تری تعریف می‌کند، و به آن شکل نامرموزی می‌بخشد. مارکس می‌نوشت: «هرگز جنبش سیاسی‌ای نمی‌توان یافت که در عین حال اجتماعی نباشد»، و سرچشمه‌اش در پیکار طبقاتی یافت نشود. به بیان مشهور *مانیفست*: «هر شکل پیکار طبقاتی سیاسی است» (م۶:۴۹۳). به این دلیل، نقادی رادیکال زندگی و خرد سیاسی یگانه شکل درست برخورد با سیاست است: «هیچ چیز نمی‌تواند مانع از آن شود که ما نقادی خود را به صورت نقادی از سیاست عنوان کنیم، و در سیاست و در نتیجه در پیکار واقعی شرکت کنیم» (م۳:۱۴۴).

مارکس سال‌ها بعد، پس از تجربه‌ی کمون، بحث خود را دقیق‌تر بیان کرد. او در نامه‌ای به فریدریش بلت (۱۸۷۱/۱۱/۲۳) نوشت: «جنبش سیاسی طبقه‌ی کارگر به عنوان هدف نهایی (Endzweck) خود البته تسخیر قدرت سیاسی توسط کارگران را در برابر دارد، و طبیعی است که این کار نیازمند آن است که سازمان‌یابی طبقه‌ی کارگر که ناشی از مبارزه‌های اقتصادی طبقه است پیش‌تر به درجه‌ای از تکامل رسیده باشد. از سوی دیگر هر جنبشی که در آن طبقه‌ی کارگر به عنوان یک طبقه علیه طبقه‌های حاکم ظاهر شود، و بکوشد تا آن‌ها را تحت فشار قرار دهد، جنبشی سیاسی است. برای مثال، کوشش برای اعتصاب و غیره در کارخانه‌ای خاص یا حتی در رشته‌ای خاص از تجارت، که افراد سرمایه‌دار ناگزیر از کاستن روزانه‌ی کار شوند، به طور ناب جنبشی اقتصادی است. در مقابل جنبش برای به دست آوردن قانون هشت ساعت کار روزانه و غیره جنبشی است سیاسی. چنین است که از جنبش‌های اقتصادی منزوی کارگران همه جا جنبشی سیاسی پدید می‌آید، یعنی جنبش طبقاتی‌ای که می‌خواهد به منافع خویش در شکلی کلی دست یابد، یک نیروی اجتماعی قدرت‌مند. در حالی که چنین

جنبش‌هایی نیازمند درجه‌ی معیّنی از سازمان‌دهی پیشینی هستند، اما به‌سهم خود، ابزاری در جهت تکامل این سازمان‌دهی نیز به حساب می‌آیند. در موردی که طبقه‌ی کارگر در سازمان‌دهی خویش چندان پیشرفت نکرده که بتواند اردوی کارآیی علیه نیروی جمعی یعنی نیروی سیاسی طبقه‌های حاکم بگشاید، باید به هر قیمت از طریق آغالش‌گری مدام علیه این قدرت برای آن اردو آموزش ببیند، و با روش خصومت‌آمیزی علیه سیاست‌های طبقه‌های حاکم مبارزه کند. در غیر این صورت، هم‌چون بازیچه‌ای در دست آنان باقی خواهد ماند» (ن:۲۵۵-۲۵۴).

ما می‌توانیم دست‌کم دو مرحله‌ی اصلی را در نقادی مارکس از سیاست متمایز کنیم: ۱) مرحله‌ی نخستِ نقادی سیاست، در متن نقادی از رویداد تاریخی انقلاب فرانسه، و در نقد از رویداد فلسفی و نظریِ *فلسفه‌ی حق هگل* شکل گرفت: «رهایی انسانی تحقق نخواهد یافت مگر این‌که انسان نیروهای خود را به‌منزله‌ی نیروهایی اجتماعی بشناسد، و سازمان دهد، و در نتیجه دیگر نیروهای اجتماعی را به‌عنوان نیروهای سیاسی از خود متمایز نکند» (م۳:۱۶۸). تا زمانی که نیروهای انسان از او به‌عنوان قدرت سیاسی مستقل می‌شوند هیچ بحثی از رهایی انسان جدی نخواهد بود. در نتیجه، این نقادی از سیاست همان نقادی از «بیگانگی سیاسی»، «تجریدگرایی سیاسی»، و «پندارهای دولتی» است. این یک نقادی سیاسی به سیاست است، استوار به این پیش‌نهاده که رهایی سیاسی فقط در پرتو رهایی اجتماعی ممکن می‌شود. این آموزه‌ی اصلی *مساله‌ی یهود* است. ۲) مرحله‌ی دوم نقادی سیاست از *ایدئولوژی آلمانی* آغاز شد که شاید بتوان آن را «نقادی جامعه‌شناسانه» نامید. این‌جا پندارهای سیاسی و فلسفی‌ای که استوار بر استقلال سیاست هستند مورد

انتقاد قرار گرفته‌اند. این نقادی در چارچوب نقادی از ایدئولوژی* و نظریه‌ی مارکس درباره‌ی تاریخ معنا یافت.[۱] نهادهای سیاسی واقعیت‌هایی در سطح هستند، و در ژرفای آن‌ها مناسباتی مادی جای دارند که باید کشف شوند. در نتیجه خرد سیاسی نابسنده است و باید روشی یافت که در پس نهادها و خردورزی سیاسی نیروهای مادی در حال تکامل را می‌یابد. مارکس جوان نخست از فلسفه* به خرد سیاسی گذر کرد اما به سرعت دریافت که باید از این خرد سیاسی نیز فراتر برود و اندیشه‌ای اجتماعی را توضیح بدهد. آگاهیِ* سیاسی کافی نیست تا ریشه و اساس فقر و مصیبت اجتماعی را دریابیم.

نکته‌ی آخر همواره موجب این خطر نیز شده که سیاست را به طور مطلق تابع دگرگونی‌های بنیاد اقتصادی بدانیم. به رغم هشدارهای انگلس این خطر به صورت دیدگاهی کاهش‌گرا و «پی‌پدیدارشناسی» (به انگلیسی Epiphenomenalism) در کار مارکسیست‌ها پدید آمد. یک «پی‌پدیدار» (به انگلیسی Epiphenomenon) دارای هیچ ارزش و تاثیرگذاری مستقلی نیست، و صورت و کارکردش به طور کامل به وسیله‌ی پدیداری دیگر تعیین می‌شود. انکار نمی‌توان کرد که در بحث مارکس رگه‌های خطری پی‌پدیدارشناسانه نهفته است. دولت سرمایه‌داری پی‌پدیداری است که نقش آن در جامعه به وسیله‌ی اقتصاد سرمایه‌داری تعیین می‌شود. با این همه در نوشته‌های مارکس گرایشی به سوی این دیدگاه نظری هم وجود دارد که دولت و سازمان‌دهی

---

1. M. Abensour, *La démocratie contre l'Etat, Marx et le moment machiavélien*, paris, 1997.

A. Tosel, "Les critiques de la politique chez Marx", in: E. Balibar and others, *Marx et sa critique de la politique*, Paris, 1979, pp.13-52.

اجتماعی دو امر متفاوت نیستند. تا زمانی که دولت نقشی در سامان‌دهی زندگی مادی به عهده دارد شناخت کارکرد آن در گرو شناخت آن سامان‌دهی خواهد بود. این درک حتی در نخستین آثار مارکس جوان یافتنی است (م۳:۲۰۶–۱۸۸). بیان بهتری از آن در پیش‌گفتار گروندریسه آمده که مارکس انسان را «حیوانی سیاسی» (zoon politicon) خواند، و به عمد از خط یونانی استفاده کرد تا یادآور بحث ارسطو و یونانیان در مورد polis یا دولت ـ شهر شود. تعریفی هم که از انسان چونان حیوانی سیاسی ارائه کرد، همان رابطه‌ی تنگاتنگ زندگی سیاسی و سازمان‌دهی زندگی اجتماعی را در نظر داشت. انسان حیوانی است که در جامعه و فقط از طریق جامعه می‌تواند به فردیّت خویش دست یابد (گ:۸۴).

نک: بیگانگی، ایدئولوژی، پراکسیس، قدرت، کمونیسم.

شیی‌شدگی Verdinglichung ,Versachlichung

نک: بیگانگی.

صورت‌بندی اقتصادی ـ اجتماعی Ökonomische Gesellschaftsformation

نک: وجه تولید اقتصادی.

ضرورت Notwendigkeit

نک: آزادی|ضرورت.

طبقه Klasse

نک: پیکار طبقاتی.

طبیعت Natur

Nature از لفظ لاتینی natura آمده که خود برگردان نادرست و نادقیقی است از physis یونانی. لفظ یونانی به دقت به معنای «هستی» بود و شامل هرگونه هستنده اعم از انسان و هستندگان طبیعی و نیز دستاوردهای ذهنی می‌شد. اما لفظ لاتین فقط متوجه جهان مادی پیش روی ما می‌شد. سنگ، درخت، انسان و نیروی فکری او نیز اموری طبیعی محسوب می‌شدند. لفظ Natur از واژه‌ی لاتین natura آمده که خود از nasci به‌معنای «زایش» آمده است. در لاتین هم دو معنا داشت: جهان یا مجموعه‌ی هستندگان مادی و ماهیت یا خصلت چیزها. امروز هم واژه‌های Nature انگلیسی، و «طبیعت» فارسی، این هر دو معنا را در بر دارند. در زبان لاتین و در آثار سنکا اصطلاح philosophia naturalis به معنای «فلسفه‌ی طبیعت» نیز به کار می‌رفت. منظور آن دانایی‌ای بود که موضوع آن علت نهایی رویدادها و پدیدارهای طبیعی باشد، و با «علم طبیعت» که فهم چگونگی بودن و کارکردن نیروهای طبیعی را دنبال می‌کند، متفاوت باشد. اما برای نیوتون و پیروان انگلیسی او فلسفه‌ی طبیعت به معنای علومی چون فیزیک و شیمی بود. تفاوت میان علوم طبیعی و فلسفه‌ی طبیعت بار دیگر باکارهای کریستیان ولف وکانت ظاهر شد. کانت تاکید داشت که باید فلسفه‌ی طبیعت را مستقل از علوم طبیعی دانست. علوم طبیعی واقعیت‌های تجربی را دنبال می‌کنند، اما فلسفه‌ی طبیعت به مسائل کلی ارتباط دارند. برای مثال، در علم* می‌کوشیم تا به دقت دریابیم که فاصله‌ی زمین با خورشید چقدر است، در حالی‌که فیلسوف طبیعت می‌پرسد که در اصل فاصله چیست، و چرا وجود دارد.

فلسفه‌ی پیش از سقراط به طور عمده متوجه طبیعت بود، اما می‌خواست آن عنصر اصلی و تعیین‌کننده‌ی طبیعت را بشناسد که موجب

تکامل دیگر امور می‌شود. با افلاطون و ارسطو مفهوم دقیق شد. طبیعت امری مادی و موضوع تغییر و تحول است، جاودانی نیست، ساخته‌شده به دست انسان نیست، دارای مادیّت و توان‌مندی است و نیروهای آن مستقل از ما وجود دارند. این برداشت مورد انتقاد هگل بود. او جلد دوم *دانشنامه‌ی* خود را «فلسفه‌ی طبیعت» خواند، و در آن کوشید تا نشان دهد که طبیعت ساخته‌ی نیرویی نامتناهی است، و در خود روحی هوش‌مند دارد. آن چه در *پدیدارشناسی روح* با عنوان روح عینی مشخص شده بود. فلسفه‌ی طبیعت از نظر هگل باید همین هوش‌مندی یا روح عینی را توضیح بدهد. وظیفه‌ی ما با کشف‌های علمی و مفهومی کردن آن‌ها پایان نمی‌گیرد، بل کشف کارکردهای روح عینی است. یکی از هدف‌های مهم فلسفه‌ی طبیعت نشان دادن این است که ذهن زاده‌ی طبیعت است، اما فقط به این دلیل که طبیعت وجودی معنوی و وابسته به روح دارد.

مارکس البته که با چنین برداشت ایدئالیستی‌ای مخالف بود. او لفظ آلمانی Natur را به معناهای مختلفی به کار برد: ۱) ماهیت یک ابژه، یا یک هستنده در کل. معنایی ارسطویی که برای مارکس به‌ویژه در بحث از «ماهیت انسان» مطرح بود، و بیشتر در مورد آن لفظ Wesen به معنای «گوهر» را به کار می‌برد، اما گاه از Natur هم سود می‌جست. ۲) افق یا سپهر هستن، جهان مادی به کلی‌ترین معنای آن، تمامیّت امور ابژکتیو. ۳) جهان طبیعی، در فراشد تکامل مادی‌اش، بوم و محیط زیست انسان، که مارکس گاه در این مورد از اصطلاح «نیروهای طبیعی» هم سود می‌جست. ۴) طبیعت در معنایی خاص، همراهی نیروهای انسانی و نیروهای «طبیعی» یا غیر انسانی است که در آن مفهوم مهم «نیروهای تولید» جای می‌گیرد. چکش همان‌قدر در این طبیعت مطرح است که الکتریسیته و نیروی کارِ* کارگر. در *سرمایه* نیروهای طبیعی با نیروهایی که از دخالت

انسان در طبیعت نتیجه شده‌اند (نیروهای ناشی از ابزار کار) تفاوت ظریفی دارند (س ۱:۲۹۳-۲۸۳).

در فلسفه‌ی مدرن مقصود از طبیعت آن هستندگانِ پیش روی انسان است (جهان مادی و عینی، جهان ابژه‌ها) که او باید آن‌ها را بشناسد و بر آن‌ها مسلط شود. در این فلسفه، رشته‌ی خاص فلسفه‌ی طبیعت مطرح شد که موضوع آن کشف مبانی فهم کارکرد نیروهای طبیعت و نیز درک نسبت این نیروها با زندگی انسان بود، و تاحدودی برابر بود با آن‌چه امروز ما فلسفه‌ی علم می‌خوانیم. در زمان مارکس از «پیروان فلسفه‌ی طبیعی» هم یاد می‌شد، تاحدودی معادل ماتریالیست‌ها، یا کسانی که بر این باور بودند که طبیعت یا نظام جهانی (Weltordnung) همواره وجود داشته و آفریننده‌ای متعالی ندارد. مارکس با این اصطلاح که انسان را هم‌ارز یکی از نیروهای طبیعت می‌شناخت، موافق نبود. انسان با هر نیروی طبیعی دیگری تفاوت دارد. تولید می‌کند، ابزار می‌سازد، و ابزارها را تکامل می‌دهد، می‌اندیشد، طرح می‌ریزد، و کارش هدف‌مند است، و در نتیجه خودش هم تکامل می‌یابد. انسان خودش در فراشد تکامل طبیعی خود دخالت می‌کند، و می‌تواند آن را تسریع کند. این نکته در *دست‌نوشت‌های ۱۸۴۴* هنوز به شکلی هم‌خوان با برداشت فوئرباخ اعلام می‌شد، و دقیق نشده بود، اما در *ایدئولوژی آلمانی* تقابل طبیعت و تاریخ شکل گرفت. انسان هستنده‌ای تاریخی است و با هستندگان طبیعی تفاوت دارد. او همواره طبیعت را تاریخی، و تاریخ* را طبیعی دیده است. اما خودش هم طبیعی و هم تاریخی است. انسان‌شناسی *دست‌نوشت‌های ۱۸۴۴* در گروندریسه، به ویژه در عبارت مشهور «طبیعت به سان عضو غیر ارگانیک انسان» تکرار شد.

نک: آزادی|ضرورت، تاریخ، علم، نیروی کار، نیاز.

علم Wissenschaft

لفظ Science از ریشه‌ی لاتینی Scientia به معنای «دانایی» آمده است. برابر رایج یونانی آن episteme بود، اما این یگانه برابر محسوب نمی‌شود. ماهیت علم خود یک موضوع بحث قدیمی فلسفه است، و نظر واحدی درباره‌ی آن ارائه نشده است. وابسته به مواضع هستی‌شناسانه و شناخت‌شناسانه‌ی متفاوت، برداشت‌ها و تعریف‌های مختلفی هم از علم پدید آمده‌اند.

انگلس علم را چون «فراشد پویای جست‌وجوی حقیقت» تعریف می‌کرد. با این تعریف یا بهتر بگویم با این تاویل، او نیز چون مارکس، برای علم از نظر کار عقلانی ارزشی بیش از فلسفه* قائل می‌شد. «علم‌باوری» (به انگلیسی Scientism) به معنای امروزی‌اش (معنایی که البته چندان مثبت یا پسندیده نیست) نمایانگر درک مارکس از علم بود. علم‌باوری مارکس در اصل استوار بر سرمشق مکانیک نیوتونی بود. مارکس به شیوه‌ی متفکران سده‌ی نوزدهم احترامی عظیم برای علم قائل بود، و کار خود را علمی می‌خواند، و نقادی اقتصاد سیاسی خود را «پیروزی علم آلمانی» لقب داده بود (نامه‌های ۱۸۵۸/۱۱/۱۲ و ۱۸۶۶/۰۲/۲۰). به نظر مارکس علم دارای توان‌مندی نقادانه و رازگشایی است (نامه‌ی ۱۸۶۴/۰۸/۱۷). این است که مارکس گاه علم را با نقادی به یک معنا به کار می‌برد. او در *نظریه‌های ارزش افزونه* از منش علمی و در نتیجه انتقادی اقتصاد کلاسیک یاد کرد، اما در عین حال انتقادهای خود را به آن با دقت سازمان داد.

شناخت‌شناسی مارکس رئالیستی، خردباورانه، علم‌باورانه، و استوار بر امکان بازنمایی* دقیق واقعیت* بود. مارکس به عنوان یک رئالیست علم را «راه‌گشایی به گوهر چیزها» معرفی می‌کرد (س۳:۹۵۶). دیدگاه

علم‌باورانه‌ی او استوار به حکم نهایی تجربه‌ای است که با دستاوردهای دقیق علم پیشین فهمیده و توصیف شده باشد. ارزش نظریه و دستاوردهای نظری تا جایی است که بنیان تجربی فعالیت علمی آن‌ها را تایید کند. روش مارکس استوار بر بازنمایی بود، زیرا علم را روال بازسازی امر واقعی و درنظر گرفتن آن امر در تمامیّت‌اش می‌دانست. الگوی او دور از فلسفه‌ی طبیعت (Naturphilosophie) ایدئالیست‌ها و از جنبه‌هایی نزدیک به فلسفه‌ی علمی پوزیتیویستی دوران‌اش بود. اما به دلیل طرح اهمیت کنش و فعالیت (پراکسیس)*، از روش کار پوزیتیویست‌ها دور می‌شد، و در مواردی به آن‌ها انتقاد نیز داشت. از جمله در نامه‌ای به انگلس (۱۸۶۶/۰۷/۰۷) (ن:۱۶۹).

رشد فکری مارکس در محیطی بود که بحث در مورد علوم و روش‌های علمی را در مرکز مباحث فکری قرار داده بود. وقتی مارکس دانشجو بود توجه اندیش‌مندان معاصرش متوجه پیشرفت فکر علمی در فرانسه (به ویژه زیست‌شناسی، فیزیک و پزشکی) بود. در دوران ناپلئون به دلیل ضرورت‌های نظامی، علوم مهندسی، صنایع نظامی، هواشناسی، فیزیک و شیمی رشد قابل ملاحظه‌ای یافته بودند. توجه به علم را در کار متفکری چون گوته در همان زمان می‌توان دید. در ادبیات هم نخستین حرکت به سوی رمان‌های خیالی و علمی آغاز شده بود و تصویر آینده و پیشرفت‌های علمی درون‌مایه‌های رایج و رسم روز بودند. این جریان در نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم شدت گرفت. در محیطی که مارکس برای زندگی و کار انتخاب کرده بود یعنی انگلستان، پیروزی روش‌های پوزیتیویستی و علم‌باورانه قطعی شده بود، و مخالفت با آن ارتجاعی ارزیابی می‌شد، و مارکس هم کار خود را در نقد اقتصاد سیاسی و مخالفت با نظریه‌های رایج روز در زمینه‌ی سخن اقتصادی را علمی

ارزیابی می‌کرد. مارکس در طرح نظریه‌ی اجتماعی خویش به طور کلی با مفهوم مدرن علم همراه بود. او دیالکتیکِ* خودش را نه بحثی فلسفی بل علمی می‌دانست. مدام بر منش علمی سوسیالیسم مورد قبول خود تاکید می‌کرد. مارکس به شیوه‌ی روشن‌گران علم و اندیشه‌ی انتقادی را به یک معنا می‌دانست.

مارکس در *دست‌نوشت‌های ۱۸۴۴* با این که قبول داشت که فلسفه از علوم طبیعی جدا افتاده، اما این جدایی را ناشی از گوهر این دو ندانست، بل بر این باور بود که باید آن‌ها به یک‌دیگر نزدیک شوند (م۳:۳۰۴-۳۰۳)، در سال‌های بعد او ستایش‌گر روحیه‌ی علمی دوران‌اش شد. کوشید نخست مبانی یک روش علمی درست را استوار کند (نیچه چند دهه‌ی بعد با بیزاری از پیروزی روش علمی بر علم در سده‌ی نوزدهم یاد کرد). برای مارکسِ علم‌باور فهم علمی در برابر بیگانگی*، و ازخودبیگانگی انسان و نیز در برابر آگاهی دروغین یا ایدئولوژی* قرار می‌گرفت. از نظر او، اقتدار ایدئولوژی حاکم جایی شکاف برمی‌دارد که درک علمی رشد کند. سرمایه‌داری گرفتار ناسازه‌ای است. از یک‌سو در فراشد تولید* نیازمند نوآوری‌های علمی و تکنیکی است، و از سوی دیگر رشد بینش علمی، توسعه‌ی پژوهش‌ها، پیشرفت عددی جمعیت باسواد، گسترش فرهنگ نوشتاری و رسانه‌ها، و افزایش عددی و کارآیی‌های نهادهای دانشگاهی سبب می‌شود که اقتدار ایدئولوژی حاکم کاهش یابد. این ایمان مارکس به علم البته ریشه در نگرش علم‌باورانه‌ی سده‌ی هجدهمی روشن‌گران داشت. از یاد نبریم که نویسندگان *دانش‌نامه* همواره رسالت علم را روشن کردن آن نقطه‌ها و زاویه‌هایی می‌دانستند که خرافات و باورهای اسطوره‌ای و دینی بازمانده از سده‌های میانه آن‌ها را تاریک نگه داشته‌اند. چنین روحیه‌ای در آثار مارکس و انگلس یافتنی است.

با این همه، مارکس از جنبه‌هایی مفهوم مدرن دانایی را مورد انتقاد قرار داد. آن را رد نکرد، اما نشان داد که هنوز ناکامل‌اش می‌یابد. در *مانیفست* نوشت: «بورژوازی هاله‌ی شغل‌های گوناگون را که تا آن زمان هیبت و کرامت داشتند، از بین برد. پزشک، حقوق‌دان، کشیش، شاعر و مردان علم (Mann der Wissenschaft) [کذا] را تبدیل به مزدبگیران خود کرد» (م۶:۴۸۷). او بر این باور بود که کاستی کار علمی دانش‌مندانی چون داروین با پیشرفت‌های آینده‌ی تجربه و دانایی علمی جبران خواهد شد. مارکس در دوران نقادی اقتصاد سیاسی با «کاهش‌گرایی» (Reductionism) علمی مخالفت کرد، و نمونه‌ای از آن‌ها را در کار کسانی یافت که می‌خواستند نظریه‌ی داروین را تبدیل به الگویی جهان‌شمول برای علم کنند (نامه‌ی ۱۸۷۰/۰۶/۲۷)، و هم‌چنین در برابر «کوشش برای منش ریاضی دادن به اقتصاد» مقاومت کرد (نامه‌ی ۱۸۸۰/۰۶/۰۳). او کسی بود که در *ایدئولوژی آلمانی* نوشت: «ما فقط یک علم تک، علم تاریخ را می‌شناسیم. می‌توان به تاریخ* از دو سویه نگریست و آن را به تاریخ طبیعت* و تاریخ انسان تقسیم کرد. دو سویه به هر حال، از هم جداناشدنی هستند. تاریخ طبیعت و تاریخ انسان تا جایی که انسان وجود دارد به یک‌دیگر وابسته‌اند» (م۵:۲۹-۲۸پ). چند صفحه‌ی بعد برونو بوئر را سرزنش کرد که میان تاریخ انسان با تاریخ طبیعت تفاوت قائل نشده، و جایی دیگر فوئرباخ را مورد انتقاد قرار داد که «نمی‌بیند چگونه جهان محسوس گرداگردش چیزی نیست که به طور جاودانه شکل گرفته باشد، و همواره همان که هست باقی بماند، بل فرآورده‌ی تولید صنعتی و وضعیت اجتماعی است و به راستی فرآورده‌ای تاریخی است» (م۵:۳۹). از نظر مارکس، تاریخ غیرطبیعی همچون طبیعت غیرتاریخی متافیزیکی است و باید رد شود. سال‌ها بعد مارکس در نامه‌ای به انگلس

(۱۸۶۸/۰۳/۲۵) با اشاره‌ی به کتاب *جهان اقلیمی و گیاهی در دوره‌ها* نوشته‌ی فراس، آن را پیش‌گویی نظریات داروین دانست، و کتابی مهم خواند که نشان می‌دهد محیط طبیعی، اقلیمی و جهان گیاهی در زمان تاریخی دگرگون می‌شود. او نوشت که باید دگرگونی طبیعت به دلیل تاریخ انسانی را در نظر گرفت (ن: ۱۹۰).

نکته‌ی مهم در کار مارکس به عنوان فیلسوف علم، کوشش او در فهم رابطه‌ی میان علم و ایدئولوژی بود.[1] در نامه‌های او در مورد علوم طبیعی مشاهده می‌کنیم به رغم این که او ایدئولوژی را مانعی در راه تکامل علم می‌یافت، در عین حال آن را سازنده‌ی اصلی محیطی می‌دانست که خردورزی علمی به طور ناگزیر در آن ممکن می‌شود.[2] اگر این محیط نبود نظریه‌ی خاص داروین تبدیل به یک نظریه‌ی کلی با عنوان «داروین‌گرایی اجتماعی» نمی‌شد. اگر محیط ایدئولوژیک نبود اقتصاد سیاسی کلاسیک تبدیل به اقتصاد عامیانه و مبتذل، یعنی اقتصادی که فقط توجیه‌کننده‌ی نظم موجود است، نمی‌شد. نقادی اقتصاد سیاسی تحقق یک طرح علمی است. اگر به این جنبه‌ی از کار مارکس دقت کنیم، متوجه نوآوری فکری او می‌شویم. او نشان داد که آزمون‌های علمی رها از باورهای دوران دانسته (و بیان یا تاویل) نمی‌شوند و نظریه‌های علمی در فضای تهی پدید نمی‌آیند. اگر به بیان تامس کوهن (درباره‌ی سرمشق‌های علمی و مفهوم علم هنجاری) یا میشل فوکو (درباره‌ی «اپیستمه» یا صورت‌بندی دانایی) دقت کنیم، و دستاوردهای فلسفه‌ی سده‌ی بیستم را به ویژه در مورد سخن (=گفتمان) در نظر بگیریم، و بعد نوشته‌های مارکس را درباره‌ی

---

1. E. Renault, "L'histoire des sciences de la nature et celle de l'économie politique", in: E. Kouvélakis ed, *Marx 2000*, Paris, 2000, pp.43-60.

2. K. Marx and F. Engels, *Lettres sur les sciences de la nature*, Paris, 1973.

علوم طبیعی و تبدل دانسته‌های علمی به حکم‌های ایدئولوژیک بخوانیم، او را در مقام یک پیشرو و راه‌گشا خواهیم یافت.

«نقادی ایدئولوژی» یکی از دلایلی بود که فاصله‌ی نظری کار مارکس با پوزیتیویست‌ها و علم‌باوران دوران‌اش را نشانه می‌زد. هرچند او متاثر از بینش رایج تجربه‌گرایانه و پوزیتیویستی نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم بود، و در کل با خردباوری،* فراسخن و منطق چندپارگی سخن علمی موافق بود، اما بارها بر فروبسته‌شدن راه‌های ارتباط انسانی به دلیل روش‌های خشک و انعطاف‌ناپذیر علمی تاکید کرده بود. در این مورد مواضع او به موضع کلی‌اش درباره‌ی مدرنیته همانند بود. آن‌جا هم می‌گفت که این طرحی است ناکامل، و نه نادرست. باید سوژه‌ی تاریخی اجرای آن را عوض کرد تا به سرانجام برسد. پیش‌بینی‌های مارکس درمورد آینده‌ی سرمایه‌داری رقابتی هم ناشی از منش علم‌باورانه‌ی کارش، و هم به خاطر ایمان‌اش به مامور تازه‌ی تحقق طرح کلی مدرنیته بود. به دلیل آن منش علمی بود که اوگاه با احتیاط از خیال‌پردازی در مورد جامعه‌ی کمونیستی پرهیز می‌کرد، هرچند همان میزان نوشته‌های‌اش در این مورد کافی است تا نیروی تخیّل دانشمندی محدود به افق دوران تاریخی سده‌ی نوزدهم را نمایان کند. تصویری که از زندگی در جامعه‌ی بی‌طبقه دارد ساده‌گرایانه و حتی مضحک است. آیا اندیش‌گری که حتی با توجه به رشد محدود نیروهای تولید و پیشرفت اقتصادی نه چندان قابل توجه، و توسعه‌ی ابتدایی تکنولوژیک دوران‌اش، جامعه‌ی آینده را چنین ساده‌گرایانه توصیف کند که در آن تقسیم کار اجتماعی از بین خواهد رفت و یک نفر می‌تواند در صبح شکار کند، حوالی ظهر ماهی‌گیری کند، و غروب گاوداری، و پس از شام به فلسفه بپردازد (م۵:۴۷)، در دنیای امروز ما جز یکی از آن سوسیالیست‌های آرمان‌شهری خواهد بود که خود

همواره آنان را به اتهام خیال‌پردازی غیر علمی مورد حمله قرار می‌داد؟
نک: آگاهی، بازنمایی، ایدئولوژی، دیالکتیک، واقعیت.

فراساختار Überbau

نک: بنیاد|فراساختار

فرد Individuum

لفظ آلمانی Individuum از لفظ individuus لاتین به معنای «تقسیم‌ناشدنی» و «جزءناپذیر» آمده که در یونانی هم atomon درست به همین معنا بود. در یونان باستان بحث از فرد در منطق ریاضی و فلسفه مطرح بود و ما هنوز اصطلاح «اتمیسم» را با توجه به مباحث یونانیان مطرح می‌کنیم. لفظ لاتین در همان سده‌های میانه از سخن ریاضی به سخن اجتماعی وارد شده بود. در فلسفه‌ی مدرن در قلمرو سخن سیاسی و اجتماعی تامس هابس و جان لاک، و در قلمرو متافیزیک و شناخت‌شناسی لایب‌نیتس دقیق‌تر از دیگران به فرد اندیشیدند. نتیجه‌ای که لایب‌نیتس از مونادولوژی خود به دست آورد مهم بود. در کل طبیعت* می‌توان همواره تفاوتی فهم‌پذیر میان دو فرد یافت. این نتیجه با وجود متافیزیک خداپرستانه‌ی لایب‌نیتس (و درواقع از راه آن) با فردگرایی مالکانه‌ی اندیشه‌ی سیاسی انگلیسی هم خواناست. هگل نکته را از زاویه‌ای به کلی متفاوت پیش کشید. هر فرد وحدت امر کلی (Universell) و امر خاص (partikulär) است. هنگامی که امر کلی و جهان‌شمول به طور کامل رشد کند یا بیان شود امری منفرد خواهد شد.

مفهوم فرد همچون مفهوم نیاز* یکی از مهم‌ترین مفاهیم سازنده‌ی انسان‌شناسی مارکس است. این مفهوم معنایی دقیق در *دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴* دارد: «فرد یک هستنده‌ی [یا گوهرِ] اجتماعی است

(gesellschaftliche Wesen)» (م۳:۲۹۹). در ششمین نهاده از «نهاده‌هایی درباره‌ی فوئرباخ» چنین آمده که «گوهر انسان امری تجریدی* نیست که در هر فرد انسان نهفته باشد، در واقعیت خود گوهر انسان مجموعه‌ی مناسبات اجتماعی است» (م۵:۴). مارکس با طرح گذر از فرد به مناسبات اجتماعی دو هدف مهم داشت: ۱) تاکید بر منش اجتماعی هستی انسان (و مبنای مادی آن در فعالیت‌های انسان، و اهمیت مناسبات اجتماعی و تولیدی) که در برداشت‌های مدرن از منافع فرد، مالکیت خصوصی بر ابزار تولید، و حقوق فردی نفی شده بود. متفکرانی چون جان لاک، جان استوارت میل در قلمرو فلسفه‌ی انگلیسی، و ماکس استایرنر و هگلی‌های جوان در قلمرو فلسفه‌ی آلمانی معاصر مارکس انواعی از فردباوری را تبلیغ می‌کردند، و «اتمیزه‌شدن انسان» را می‌ستودند، و از استقلال کامل و مطلق هر فرد دفاع می‌کردند. ۲) تاکید بر اهمیت فرد انسان در برابر مفاهیمی تجریدی چون «روح» در فلسفه‌ی هگل و «هستی نوعی»* در اندیشه‌ی فوئرباخ. در این مورد مارکس یادآور می‌شد که انسانیّت همواره در انسان چون یک فرد جلوه می‌کند، اما این فرد خود نتیجه‌ی مناسبات اجتماعی و تاریخی است. مارکس در *دست‌نوشت‌های* ۱۸۴۳ نکته را هم‌خوان با برداشتی انسان‌گرایانه پیش برد، و در *مساله‌ی یهود* از ursprüngliche Selbständigkeit یا «خودگردانیِ* [استقلال] اصیل» انسان دفاع کرد (م۳:۱۶۴). به عبارت دیگر، مارکس اهمیت حقوق فردی را درک می‌کرد، و خود چه به عنوان دمکرات در آغاز کار سیاسی‌اش، و چه به عنوان یک سوسیالیست، همواره مدافع پیگیر این حقوق بود. اهمیت کار او در این است که خود این حقوق را امری زاده‌ی موقعیت تاریخی و اجتماعی می‌دانست. تصور فردی تجریدی و غیر تاریخی به این دلیل شکل می‌گیرد که آن مناسبات اجتماعی‌ای که فرد و حقوق فردی او را

موجب شده‌اند جاودانی و ابدی وانمود شوند. برعکس، دفاع از حقوق دمکراتیک و در عین حال نمایش نابسندگی و ناکاملی آن‌ها نشان‌گر وضعیت تاریخی این حقوق است. در خود خواست تکامل آن‌ها و در نتیجه درهم شکستن مرزهای جامعه‌ی طبقاتی کنونی است.

مارکس همواره از فردگرایی مانند پنداری خوانا با (و برساخته‌ی) شکل خاص فراشد مبادله‌ی کالایی سرمایه‌دارانه انتقاد کرد. فردگرایی بورژوایی تقسیم موجود کار اجتماعی را بخردانه جلوه می‌دهد، و موقعیت هر فرد را توجیه می‌کند، و مانع از نگرش و رویکرد نقادانه نسبت به این موقعیت می‌شود. مارکس این نگاه به فرد را «رابینسون‌بازی» (با اشاره به انفراد رابینسون کروزو قهرمان رمان جاناتان سویفت در جزیره‌اش، و عشق اقتصاددانان کلاسیک به طرح مثالی از فرد به معنای مطلق) می‌نامید. انگار جامعه جمع جبری و تجمع افراد مستقل است. این‌جا از فرد گوهری تجریدی ساخته می‌شود. همان‌طور که هگل و فوئرباخ (از دو راه متفاوت یکی با طرح «روح» و دیگری با طرح «هستی نوعی») از جمع گوهری تجریدی می‌ساختند. آن‌ها درنمی‌یافتند که مناسبات اجتماعی اموری تجریدی و مستقل از افراد نیستند: «وقتی ما از تولید* یاد می‌کنیم، همواره از تولید در یک وضعیت متعیّن از تکامل اجتماع حرف می‌زنیم، از [فعالیت‌های] تولید افراد زنده در جامعه یاد می‌کنیم» (گ:۸۵). البته پدیده‌هایی اجتماعی وجود دارند که فرد را محدود می‌کنند، نیازها، خواست‌ها و منافع او را نادیده می‌گیرند، اما نکته این‌جاست که این پدیده‌ها غیر انسانی نیستند، و خود ساخته‌ی منافع انسان‌هایی (طبقه‌هایی) هستند: «افرادی که در جامعه ساخته می‌شوند، افرادی از نظر اجتماعی متعیّن، اینان البته نقطه‌ی آغاز [کار ما] هستند» (گ:۸۳). فرد را باید به سان هستنده‌ای اجتماعی و برساخته‌ی مناسبات

اجتماعی بررسی کرد، و اجتماع را چونان مناسباتی که افراد می‌سازند (فرآورده‌ی کنش‌های افراد متعیّن).

نظریه‌ی مارکسیِ گوهر اجتماعی انسان دارای یک ساحتِ اخلاقی است که از نقد مارکس به دو شکل تجریدی طرح فردیّت و تجمع (تجرید فرد در اقتصاد سیاسی کلاسیک، و تجرید جمع در مفاهیم «روح» هگلی و «هستی نوعی» فوئرباخ که هر دو به درک نادرستی از فردیّت منجر می‌شوند) بازمی‌گردد. نخستین شکل نقد مارکس به آن نگرش‌های تجریدی هم‌خوان با برداشت موسی هس بود که اعلام می‌کرد «فرد راستین» هنوز به‌طور تاریخی شکل نگرفته است.[1] مارکس جوان بر این اساس، بحثی از شکل‌های گوناگون تاریخی فردیّت را آغاز کرد. او نشان داد که فرد در جامعه‌ی طبقاتی چنان که هست، یعنی به صورت هستنده‌ای اجتماعی، مطرح نیست، و فردیّت انسان به معنای دقیق و درست آن فقط در کمونیسم* مطرح خواهد شد (م۵:۷۸-۷۷). این فردیّت را مارکس با اصطلاح نامانوس و شگرف «فردیّت شخصی» مشخص کرد، و آن را در برابر «فردیّت سهمیه‌ای در سرمایه‌داری» قرار داد. تفاوت آن‌ها را هم چنین بیان کرد که «پیش از این که مفهومی باشد، تاریخی است». فردیّت سهمیه‌ای باقی خواهد ماند تا زمانی که منش تجریدی، محدود و کوته‌نظرانه‌ی آن دانسته شود. این هم زمانی خواهد بود که الگویی دیگر از فرد یعنی الگوی کمونیستی از فرد شخصی مطرح شود. برداشت «ثابت» از فرد یکی از وجوه اصلی ایدئولوژیِ* بورژوایی است. همان‌طور که درک هگلی از «روح» مانند داده‌ای ثابت چنین است. این برداشت تک‌سویه (einseitig) و محدود است. مارکس در *ایدئولوژی*

---

1. M. Hess, "Philosophie de l'action", in: G. Benussan, *La philosophie et le socialisme*. Paris, 1985.

آلمانی از «فردیّت کوته‌نظرانه، و در خود محدود» (das beschränkte, an sich beschrankte individum) یاد کرد (م۵:۷۸). این نگرش فردیّت میانگین (Durchschnittsindividum) را پیش می‌کشد، و مناسبات تولیدی یک وجه خاص تولید یعنی سرمایه‌داری را یگانه شکل ممکن و کامل معرفی می‌کند و مالکیت خصوصی را مبنای تعریف فرد می‌شناساند. برعکس، برداشت از فرد در کمونیسم براساس تکامل توانایی‌های (Fähigkeiten) فرد مطرح است، و بنا نیست که محدودیت این نیروها پذیرفته یا ستایش شود. فرد بیرون از نظام مبتنی بر مالکیت خصوصی ابزار تولید، توانایی تکامل دادن نیروهای خویش را دارد.

هر گونه طرح نظریه‌ی نیاز، و هر تعریف تاکنون مطرح‌شده از فرد سازنده‌ی مبنای نظری تناهی انسان است. آن نظام‌های اخلاقی‌ای هم که از این انسان‌شناسی نتیجه می‌شوند به سهم خود سازنده‌ی متافیزیک سوژه‌ی مطلق خواهند بود. درست همین‌جا، مارکس به مبانی دکارتی بازگشت. در حالی که انسان‌شناسی مارکس بر شرایط فرد و محدودیت‌های او بنا به مناسبات اجتماعی تاکید داشت، تعریف او از کمونیسم فقط براساس تخیّل درباره‌ی سوژه‌ی مطلق ممکن شد. آن‌جا دیگر هیچ شرط و محدودیتی ناشی از وضعیت‌های تاریخی و اجتماعی مطرح نبود. برداشت مارکس از کمونیسم با این منش متافیزیکی برجسته می‌شود. معلوم نیست که چرا در آن جامعه‌ی فرضی تمامی نیروهای انسانی رشد می‌یابند، و چیزی بیرون خواست فردی مطرح نخواهد بود. این نمونه‌ای است از دشواری نظری‌ای که مارکس در تعریف از کمونیسم با آن روبرو بود. باید بیرون مبانی فلسفه‌ی اجتماعی خودش قرار می‌گرفت تا بتواند به آن بیندیشد. مارکس ناقد سرمایه‌داری می‌توانست بیرون منطق ایدئولوژیک، و علیه بیانیه‌های دفاعی از این نظام بنویسد. این

مارکس نفی‌کننده بود، ناقدی رادیکال. اما مارکس که به تبیین وضعیت اثباتی انسان یعنی کمونیسم می‌پرداخت، تمامی آن مبانی نقادانه را کنار می‌گذاشت. در این حالت، ما با یک متافیزیسین روبروییم. کسی که دیگر توانایی نفی کردن را از دست داده است.

نک: ایدئولوژی، خودگردانی، نیاز، هستی نوعی.

فعالیت Betätigung

نک: پراکسیس.

فلسفه Philosophie

مارکس جوان در *دست‌نوشت‌های* ۱۸۴۳، *پیش‌گفتار* نوشت: «درست همان‌طور که فلسفه سلاح خویش را در پرولتاریا می‌یابد، پرولتاریا نیز سلاح معنوی خویش را در فلسفه پیدا می‌کند» (م۳:۱۸۷). به رغم این شیفتگی نسبت به فلسفه، او اندکی بعد به این نتیجه رسید که سخن فلسفی ناکامل است، و در فهم ریشه‌های مصیبت‌های اجتماعی کارآیی ندارد، و حتی موجب خطاها و بدفهمی‌های فراوانی هم می‌شود. درنتیجه، آن را با سخن سیاسی عوض کرد، و اعلام کرد که همان‌طور که سرچشمه‌ی بیگانگی* را باید در دولت یافت، از جهت مخالف نیز خرد سیاسی به کار فهم علل مصیبت‌های اجتماعی می‌آید، و چون اسلحه‌ای کارآ در دست کارگران محسوب می‌شود. باز پس از مهلتی کوتاه، مارکس سخن سیاسی را هم ناکامل و در فهم نابرابری‌ها و سختی‌های اجتماعی نابسنده یافت، و نظریه‌ی اجتماعی‌ای تدوین کرد که به‌گمان خودش آن کمبودها را برطرف می‌کرد، و امکان درک قانون تکامل جامعه‌های مدرن را فراهم می‌آورد. درنتیجه، او به تدریج در هیات یک ناقد فلسفه و ناقد خرد سیاسی ظاهر شد. در *دست‌نوشت‌های* ۱۸۴۴ به هگل تاخت که

هستی راستین دینی، سیاسی، طبیعی، هنری انسان را در فلسفه‌های دین، سیاست،* طبیعت و هنر جای داده، و سرانجام هستی راستین انسانی را (که از نظر خود مارکس فعالیت، کار و تولید* است) در فلسفه خلاصه کرده است (م۳: ۳۴۰). در انکار توانایی سخن فلسفی اعلام کرد که فلسفه جز خیال‌پردازی ناراست و غیر ضروری نیست، و در این راه از زبانی تند و تحریک‌آمیز نیز سود جست: «فلسفه و پژوهش جهان واقعی همان رابطه‌ای را با هم دارند که استمناء با عشق واقعی جنسی دارد» (م۵: ۲۳۶).

مارکس می‌خواست در برابر خیال‌پردازی‌های فلسفی بصیرت ناشی از فهم و تحلیل واقعیت* را قرار دهد. نهاده‌ی یازدهم از «نهاده‌هایی درباره‌ی فوئرباخ»، در این مورد مهم است. در این نهاده یکی از مشهورترین گفته‌های سراسر زندگی مارکس به گوش می‌رسد: «فیلسوفان فقط جهان را به راه‌های گوناگون تاویل کرده‌اند، مساله بر سر دگرگون کردن آن است» (م۵: ۵). این نهاده به ظاهر اعتراض تندی به کل تاریخ فلسفه است، و نکته‌ی مرکزی این ایراد هم دوری فلسفه از کنش و فعالیت است. گویی «کار فلسفی» چیزی است جدا از کنش‌های عملی و منش ناب ذهنی. فلسفه بنا به این عبارت، به کار دگرگون کردن جهان نمی‌آید، و در برابر آن باید کنش مستقیم و فعالیت عملی توده‌ها را قرار داد که توانایی دگرگون کردن جهان را دارد. اما چون با دقت بیشتر به این عبارت و منطق مارکس در بیان آن توجه کنیم متوجه جنبه‌ی پوچ ادعای او می‌شویم. نخست آن که این اعلام جرم علیه کل فلسفه خود در پیکر سخن فلسفی، و در متنی فلسفی ارائه شده، و نتیجه‌ی انتقادی است به اندیشه‌های یک فیلسوف یعنی لودویگ فوئرباخ. انتقادی که در کشف دوری اندیشه‌های آن متفکر از فعل و عمل موفق بوده، و در نشان دادن ضرورت دقتی تازه به ماتریالیسم،* و نقد ماتریالیسم مکانیکی و

جزم‌اندیش، نیز به هدف خود رسیده است. اما مارکس در این نهاده‌ی یازدهم، راه افراط را در پیش گرفته، و در شرح ضرورت دگرگون کردن جهان تمامی کار فلسفی تا زمان خود را رد کرده است. در این صورت خود این متن و این عبارت فلسفی چه ارزش و اعتباری دارد؟

نکته‌ی دیگر این است که مارکس تقابل بی‌معنایی میان تاویل جهان و عمل دگرگون کردن آن قائل شده است. گویی یکی از این دوکار را می‌توان کرد، یا جهان را تاویل کرد، و یا آن را دگرگون کرد، و مشکل فیلسوفان این بوده که تاویلِ جهان را برگزیده‌اند. این دوگانگی تاویل و کنش نادرست است. هرگونه تاویلی یک تجربه و گونه‌ای کنش و فعالیت، و درگیری در عمل است. هر تاویلی ناگزیر استوار به پیش‌فهم‌هایی است که خود نتیجه‌ی فعالیت عملی هستند. تاویل یک حکم ناب منطقی و یک کار خالص ذهنی نیست، بل درگیر با عمل معنا می‌یابد. از سوی دیگر هیچ‌گونه دگرگونی جهان بدون در دست داشتن طرح و نقشه‌ای (پس تاویلی) ممکن نمی‌شود. دگرگونی بدون تکیه به دیدگاهی نظری و هدفی از طرح‌اندازی ممکن نیست. طرح‌اندازی هم استوار به تاویل‌های پیشینی است. می‌توان هم‌زبان با راینهارت کوسلک گفت: «بدون مفاهیم مشترک جامعه وجود نخواهد داشت». مهم‌تر از همه، قلمرو سیاسیِ کنش وجود نخواهد داشت».[1] هر تاویل گونه‌ای درگیری درکنش دگرگون کردن جهان است، و هر فعالیت دگرگونی هم استوار به تاویل یا رشته‌ای از تاویل‌ها یعنی باورها و دانسته‌هاست. فیلسوفان پیش از مارکس همان اندازه در دگرگون کردن جهان از راه سخن فلسفی خود نقش داشتند که خود مارکس. ارسطو با آن همه دستاوردهای فلسفی‌اش از جمله با کشف

1. R. Kosseleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trans. K. Tribe, Cambridge, Mass., MIT Press, 1985, p.74.

Phronesis یا حکمت عملی (که آن را در کتابی فلسفی یعنی یکی از شاهکارهای خود *اخلاق نیکوماخوس* بیان کرد) به هیچ‌رو نقشی کمتر از مارکس و انگلس در دگرگون کردن جهان نداشت. از سوی دیگر، کنش انقلابی افرادی چون بلانکی، تروتسکی و چه‌گوارا فقط استوار به جهان‌بینی‌ها، مبانی اعتقادی (و در نتیجه تاویلی) آن‌ها ممکن بود.

شاید بگوییم که با توجه به لفظ «فقط» که در نهاده‌ی مارکس آمده می‌توان فرض کرد که به‌گمان او مشکل فیلسوفان این بوده که «فقط» راه تاویل را در پیش گرفته‌اند، و آن را با عمل همراه نکرده‌اند، و در نتیجه قادر به دگرگون کردن جهان نشده‌اند. نتیجه‌ی منطقی چنین گفته‌ای این می‌شود که فیلسوفان باید «تاویلی عملی» از جهان ارائه می‌کردند. گویی ارائه‌ی تاویلی «غیرعملی» از جهان ممکن است. با چنین حکمی دشواری هم‌چنان باقی می‌ماند. تفاوت تاویل کردن و عملِ دگرگونی جهان این‌جا به تفاوت غیر قابل دفاع میان تاویل عملی و تاویل غیر عملی یا فلسفی تبدیل شده است. بی آن که درک شود که هر تاویل فلسفی در کنش دگرگونی جهان نقش دارد، و هر تاویل عملی استوار به پیش‌نهاده‌هایی فلسفی است که در پیش‌دانسته‌ها و پیش‌فهم‌های تاویل‌گر و از این‌جا در صورت‌بندی دانایی دوران (که مبنایی هستی‌شناسانه، پس فلسفی، دارد) جای گرفته است. گزاره‌ی مارکس با هدف ناکامل نشان دادن خرد فلسفی و ارزش نهادن به کنش انقلابی، انبوهی دشواری‌های نظری می‌آفریند. دست آخر آن‌چه انگلس سالخورده materialistische Geschichtsinterpretation یعنی «تاویل ماتریالیستی تاریخ» می‌خواند، یک تاویل فلسفی است که در متن‌هایی فلسفی ارائه شده است.[1]

---

1. F. Engels, "materialistische Geschichts interpretation", in: K. Marx und F. Engels, *Studientausgabe, Philosophie*, Frankfurt am. Main, 1971, pp.223-239.

اکنون می‌پرسیم که با توجه به نقادی تند مارکس از خرد فلسفی آیا می‌شود خود او را یک فیلسوف خواند؟ او به طور مستقیم درباره‌ی هیچ یک از شاخه‌های اصلی فلسفه چون متافیزیک، هستی‌شناسی، منطق، اخلاق،* و شناخت‌شناسی حرفی نزد و همواره کار خود را خارج از متن فلسفه ارزیابی کرد. اما کسی که برای فلسفه مسائلی تازه به ارمغان می‌آورد، و موضوع‌های جدیدی برای اندیش‌گری فلسفی ابداع می‌کند، و دامنه‌ی سخن فلسفی را گسترش می‌دهد، باید فیلسوف خوانده شود. بسیاری از فیلسوفان نسبت به کار فلسفی پیش از خود نظری نقادانه و مخالف‌خوان داشتند. هایدگر سخن فلسفی را شالوده‌شکنی می‌کرد، و با عنوان کلی متافیزیک هر گونه بحثی را که خود او موضوع اصلی آن را فلسفی نشناخته بود، کنار می‌گذاشت. اما با وجود این خوانشِ سخت‌گیرانه‌ی تاریخ فلسفه، امروز همگان خود او را یک فیلسوف می‌دانند. از یاد نبریم که هایدگر بارها به تاکید از کار فکری‌اش به عنوان کار یک اندیش‌مند نام برد، و یادآوری کرد که با این لفظ مایل است کارش را از قلمرو کار فیلسوفان خارج کند.[۱] هم‌چنین ویتگنشتاین که برای فلسفه نقشی محدود و موقتی قائل بود و آن را به نردبامی همانند می‌کرد که چون از آن به بالا و جایی که باید رسیدیم، آن را دور می‌اندازیم[۲]، هم‌چنان از نظر ما یک فیلسوف است. مارکس چون این دو فیلسوف سده‌ی بیستم همواره فهم ما از فلسفه را به مبارزه می‌طلبید، و از ما می‌خواست که نسبت به معنای کار فلسفی تجدیدنظر کنیم. چنین کاری خود فعالیتی فلسفی است.

---

۱. بنگرید به: ب. احمدی، *هایدگر و تاریخ هستی*، تهران، ۱۳۸۱۷ صص ۶۱۲-۵۸۶.

۲. ل. ویتگنشتاین، *رساله‌ی منطقی ـ فلسفی*، ترجمه‌ی م. ش. ادیب‌سلطانی، ویراست دوم، تهران، ۱۳۷۹، بند ۶.۵۴، ص. ۱۱۶.

در اشاره‌های مارکس به فلسفه هیچ چیز مهم‌تر از برداشت او از خروج از فلسفه (Ausgang der Philosophie) نیست. انتقاد مارکس از فلسفه موجب شد که او خواهان کنارگذاشتن و انحلال فلسفه شود. او از عملی کردنِ (Verwirklichung، به فرانسوی effectuation) فلسفه یاد کرد. منظورش فلسفه را اجرا کردن و در نتیجه به زندگی آن به‌عنوان امری نظری، فکری و ذهنی پایان دادن، بود. به معنایی هگلی آن را هم منحل کردن و هم تعالی دادن (Aufhebung). فوئرباخ که بر مارکس جوان تاثیر عظیم داشت از «اصلاح فلسفه» یاد می‌کرد. مارکس هم می‌خواست فلسفه را تبدیل به «فلسفه‌ی نقادانه» کند (م۳:۱۴۴). مارکس پس از خواندن نوشته‌های ماکس استایرنر از «پایان فلسفه» یاد کرد.[1] در آن زمان نخستین هسته‌ی این اندیشه در کار مارکس پدید آمد که علمِ* تجربی و استوار به نقادی و کنش را جای‌گزین فلسفه کند. در *ایدئولوژی آلمانی* به روشنی نوشت: «آن‌جا که خیال‌پروری فلسفی به پایان رسد، و آن‌جا زندگی راستین آغاز شود، علم راستین و اثباتی آغاز خواهد شد» (م۵:۳۷). در نتیجه، جمله‌های توخالی درباره‌ی آگاهی*، تمام می‌شوند، و «دانش راستین» پدید خواهد آمد. «زمانی که واقعیت توصیف شود، آن فلسفه‌ی خودبسنده (die selbständige Philosophie) ابزار لازم برای زنده ماندن خود را از کف خواهد داد. در بهترین حالت مقام آن در حد جمع‌بندی کلی‌ترین نتیجه‌ها خواهد بود و بس» (م۵:۳۷). در رویکرد مارکس به نقادی اقتصاد سیاسی، همین طرح و برنامه‌ی کار فکری دنبال شد. دوری از فرض‌های فلسفی به امید دست‌یابی به علم «راستین» که البته با برداشت‌های علمی رایج دوران فاصله داشته باشد.

---

1. M. Stirner, *L'Unique et sa propriété*. Lausanne, 1972.

فوئرباخ می‌خواست از طریق «اصلاح فلسفه» آن چه را که خودش «عنصر غیر فلسفی» می‌نامید، وارد فلسفه کند.[1] مارکس در نوشته‌های‌اش در *Deutsch-Französische Jahrbücher* می‌خواست ناندیشیده‌های غیر تاریخی فلسفی را آشکار کند.[2] در نامه به آرنولد روگه (۱۸۴۳/۰۹) از «دنیوی‌کردن فلسفه» (دنیوی کردن در برابر Verweltlichung) یاد کرد (م۳:۱۴۲)، و آن را با سیاسی کردن سخن همراه دانست. در نتیجه، فلسفه چون خودفهمی (Selbstverständigung) در جریان نبرد دوران انگاشته شد، و این را «اصلاح آگاهی‌ها» خواند (م۳:۱۴۶). در *دست‌نوشت‌های* ۱۸۴۳ این فهم دنیوی‌شدن فلسفه با مسائلی همراه شد که هگلی‌های جوان در مورد عملی کردن فلسفه پیش می‌کشیدند. عملی کردن فلسفه به معنای تحقق بخردانه‌ی آن در جهان بود. برونو بوئر نکته را به خود تحقق بخشیدن فلسفه می‌دانست، و در مورد هگل می‌نوشت که نظریه‌ی او در خود امری عملی بوده است. در این حالت این دیدگاه که پیکار سیاسی هیچ نیازی به فلسفه ندارد (که برخی از جریان‌های سوسیالیستی دوران از آن دفاع می‌کردند) نادرست می‌نمود. به نظر مارکس در عمل آگاهانه‌ی پرولتاریا، و در کنش انقلابی کارگران، فلسفه با انحلال خود تحقق می‌یابد.

در *دست‌نوشت‌های* ۱۸۴۴ از این روحیه‌ی دفاع از فلسفه هیچ اثری باقی نماند. مارکس در این متن «گوهر فلسفه» را بیگانگی (Entässerung) انسان* (از جهان، دیگران و خودش) دانست که در او علمی بیگانه (entässerte Wissenschat) پیش می‌رود. او نوشت: «فیلسوف که شکل تجریدی* انسان بیگانه (entfremdeten Menschen) است، خود را ملاک دنیایی بیگانه (entfremdeten Welt) می‌سازد» (م۳:۳۳۱). فقط با

1. L. Feuerbach, *Manifestes philosophique*, Paris, 19737 p.116.

2. G. Labica, *Le statut marxiste de la philosophie*, Bruxelles, 1976, pp.82-96.

«نظریه‌ای عمل‌گرا و اثباتی» می‌توان از این بیگانگی گذر کرد و فراتر رفت. به نظر می‌آید که آن نظریه‌ی عمل‌گرا استوار به الگوی علوم طبیعی است. در نهایت علم انسان و علم طبیعت* یکی می‌شوند. در *ایدئولوژی آلمانی* مارکس فلسفه را ایدئولوژی* دانست. دانایی دروغینی که برخلاف علم تجربی پیش می‌رود. این متن نقطه‌ی مهمی است که از نظر آلتوسر نشان داده که ما باید با ایدئولوژی فلسفی بدرود بگوییم.[1] با این متن معلوم شده که وقتی واقعیت روشن شود، فلسفه به عنوان دانایی مستقل از بین می‌رود. به جای آن هم‌نهاده‌ای از نتیجه‌های کلی‌ای قرار می‌گیرد که از تحلیل تکامل تاریخی انسان به دست آمده است. اما در مقابل، می‌توان گفت که تحلیل علمی بعدی مارکس در *گروندریسه* و *سرمایه* در اصل فلسفی باقی ماند. بر مبنای تحلیل تولید کالایی و بت‌وارگی،* فلسفه به رهایی اجتماعی گره خورد، و به قول لوکاچ و کارل کُرش «فلسفه‌ی دیالکتیک*» و به قول کارل کوزک «دیالکتیک مشخص» شکل گرفت.

نک: آگاهی، ایدئولوژی، دیالکتیک، علم، ماتریالیسم.

قانون گرایشی Tendenzielgesetz

مارکس هدف خود را از نگارش *سرمایه* در پیش‌گفتار آن «آشکار ساختن قانون حرکت جامعه‌ی مدرن» معرفی کرد (س:۹۲). مقصودش فهم مسیر حرکت این جامعه بود. او در *سرمایه* مخالف طرح هرگونه «قانون طبیعی در قلمرو تولید* سرمایه‌داری» بود، و به یک قانون مهم (قانون نزول نرخ سود) مانند یک «گرایش» یا «قانون گرایشی» توجه کرد. نکته‌ی مورد نظر مارکس قانونی بود ویژه‌ی موقعیت و برهه‌ای خاص در تولید که هم

1. L. Althusser, *Lire le Capital*, Paris, 1968, pp.3-79.

علت‌های آن قابل شناخت و تبیین باشند، و هم روشن باشد که چگونه با از بین رفتن این علل، آن گرایش متوقف خواهد شد (س۳:۳۴۱-۳۴۰). مسیر خطی حرکت عناصری که در این قانون تعریف شده مدام به دلیل عوامل مختلف تازه‌ای که به کار می‌افتند، مارپیچی می‌شود و در آن هر دور مبنایی دیگر می‌یابد.

اصطلاح‌های «گرایش»، «بازگشت»، «فراشد»، «مسخ»، و «عوامل میانجی» همه در *فلسفه‌ی طبیعت* شلینگ آمده‌اند، فلسفه‌ای که توضیح پویایی را در مرکز بحث خود قرار داده بود. به دقت نمی‌توان گفت که مارکس جوان متاثر از آن فلسفه بود. اما از هگلی‌های جوان متاثر بود که آنان به نوبه‌ی خود نفوذ شلینگ را بر شماری از درون‌مایه‌های اصلی کار فکری‌شان پذیرا بودند. مارکس در دوره‌ی نقادی اقتصاد سیاسی، پویایی وجه تولیدِ* سرمایه‌داری را بررسی می‌کرد. در نتیجه با ساختاری در حال دگرگونی و پویا روبرو بود. او می‌دانست که با ارگانیسم فعالی که مدام در حال دگرگونی است روبروست. ارگانیسمی چون وجه تولید سرمایه‌داری مدام پیش‌نهاده‌های خود را عوض می‌کند. نظریه‌ی بازتولید اقتصادی و تاکید مارکس بر افزایش سهم کالاهای سرمایه‌ای نمونه‌ای است از روش او در فهم دگرگونی‌ها. هم‌چنین بحث او از انحصار و پیدایش سرمایه‌ی انحصاری در مجلد سوم *سرمایه* نمونه‌ای دیگر است.

یکی از ایرادهای اصلی مارکس به اقتصاددانان سیاسی دوران‌اش که آن‌ها را بیان‌گران اقتصاد عامیانه می‌نامید (کسانی چون جیمز میل، سموئل بیلی، تامس رابرت مالتوس) این بود که آن‌ها در موارد زیادی متوسل به قانون‌های کلی و جهان‌شمول خودساخته می‌شدند، و می‌پنداشتند که آن‌چه از تحلیل اوضاع کنونی به دست آورده‌اند (که مارکس با روش تحلیل آن‌ها هم موافق نبود) برای تمامی دوره‌های تاریخ و هر جامعه‌ای

صادق است. مارکس در نامه‌ای به فریدریش لانگه (۱۸۶۵/۰۳/۲۹) نوشت: «این به اصطلاح قانون‌های اقتصادی قانون‌های جاودانه‌ی طبیعت نیستند بل قانون‌هایی تاریخی‌اند که ظهور می‌کنند و نابود می‌شوند» (ن:۱۶۱). در پیش‌گفتار گروندریسه به یاری قیاس با زبان* چنین نوشت که مساله‌ی مهم فهم قانون‌های هر وجه تولید است. او نوشت که هرچند برخی از تکامل‌یافته‌ترین زبان‌ها در قانون‌ها و خصلت‌هایی با واپس‌مانده‌ترین زبان‌ها مشترک‌اند، اما تکامل زبان‌ها درست در همان عناصری است که کلی و مشترک نیستند. به همین شکل در مورد تولید هم باید عناصر غیر کلی و غیر مشترک تولید از عناصر مشترک آن متمایز شود (گ:۸۵). مارکس در مجلد سوم *سرمایه* بارها به مناسبت بحث به این نکته بازگشت، و درباره‌ی قانون‌های اقتصادی به معنای کلی (س:۲۷۵، ۳۴۱، ۳۴۶، ۹۶۹، ۱۰۲۰، ۱۰۴۴)، قانون‌های انباشت سرمایه (س۳:۳۲۹-۳۲۵)، قانون‌های تولید سرمایه‌داری (س۳:۲۷۰-۲۶۹، ۳۴۴-۳۴۳، ۴۲۹-۴۲۸، ۱۰۲۵)، قانون‌های ارزش (س۳:۱۰۴، ۲۶۱، ۱۰۴۰-۱۰۳۱) بحث کرد. در پس‌گفتار چاپ دوم *سرمایه* مارکس برداشت نویسنده‌ی روسی کفمان از کار خودش را با پذیرش آشکاری آورد: «گفته می‌شود که قانون‌های جهان‌شمول زندگی اقتصادی همواره یک‌سان باقی می‌مانند و مهم نیست که آیا در حق زمان حاضر به‌کار می‌روند یا در مورد زمان گذشته. مارکس این گفته را به شدت رد می‌کند. به نظر او چنین قانون‌های تجریدی‌ای* وجود ندارند. برعکس، به نظر او هر دوره‌ی تاریخی قانون‌های خود را داراست. همین که جامعه دوره‌ی خاصی از تکامل را پشت سر گذاشت و از یک مرحله به مرحله‌ای دیگر گذر کرد تابع قانون‌های تازه‌ای می‌شود» (س۱:۱۰۱). مارکس بارها تکرار کرده بود که قانون‌های فراتاریخی تجریدی وجود ندارند. هر دوران تاریخی دارای قانون‌های ویژه‌ی خویش است.

بررسی مورد تایید مارکس چنین پایان می‌گیرد: «ارزش علمی چنین پژوهشی در روشن‌گری قانون‌های خاصی نهفته است که بر سرچشمه، وجود، تکامل و مرگ یک ارگانیسم معیین اجتماعی، و جانشینی آن با ارگانیسمی عالی‌تر و برتر، حاکم‌اند» (س ۱:۱۰۲). دقت کنیم که مارکس از متنی درباره‌ی کار خود دفاع کرده و آن را با تایید نقل کرده که از «قانون‌های خاص» یک ارگانیسم معیین (یک وجه تولید خاص) یاد کرده است. لفظ خاص این‌جا مهم است. زیرا به خوبی نشان می‌دهد که بحث از قانون‌های کلی تاریخی نیست.

نیکلاس لوبکوویچ در مقاله‌ی «قانون‌های تاریخی» نشان داده که مارکس میان «قانون‌های تاریخ» با «قانون‌های تاریخی» تفاوت قائل بود. اوّلی را قبول نداشت چون آن را غیر تاریخی می‌دانست، و همواره منظورش دومی بود.[1] به نظر مارکس تمامی قانون‌ها تاریخی و متعیّن هستند. قانون‌هایی که تاریخی نباشند و به صورت گرایش مطرح نشوند هیچ سودی هم ندارند، کلی خواهند بود و بی‌فایده. مثل این که بگوییم این یک قانون است که تمامی جامعه‌ها از انسان‌ها، چیزها و جانوران شکل گرفته‌اند. معلوم نیست این حکم به چه درد می‌خورد. خود مارکس در نامه‌ای به گردانندگان نشریه‌ی روسی «اوتچستونیه زاپیسکی» (۱۸۷۷/۱۱) نوشت که در طرح نظریه‌های خود هرگز نخواسته «نظریه‌ای تاریخی ـ فلسفی از مسیر کلی تکامل همه‌ی مردمان و جوامع» ارائه کند، بل هدفش فقط این بود که آن دسته از قانون‌های چیرگی‌ناپذیر نظام سرمایه‌داری، یعنی یک وجه تولید مشخص و یک نظام خاص اقتصادی را روشن کند. او با دقت توضیح داد که رویدادهای

1. N. Lobkowicz, "Historical Laws", in: D. Mc Quarie ed. *Sociology, Social Change, Capitalism*, London, 1978, pp.120-133.

همانند در شرایط تاریخی مختلف به نتیجه‌هایی بسیار متفاوت منجر می‌شوند، و در این موارد نمی‌توان از یک وضعیت تاریخی قانونی جاودانه استنتاج کرد. ما باید با بررسی هر شکل تکامل خاص و قیاس آن‌ها با هم سر نخ فهم پدیدار تکامل را به دست آوریم. اما باید دانست که هرگز نمی‌شود به «شاه‌کلیدی» یا نظریه‌ای کلی و تاریخی ـ فلسفی («که منش ویژه‌ی آن فراتاریخی بودن آن باشد») دست یافت (ن:۲۹۵-۲۹۱).

مارکس در گروندریسه نوشت که اقتصاددانان بورژوا که مدام از قانون‌های همگانی و عام در وجه تولید سرمایه‌داری حرف می‌زنند، فقط می‌خواهند که شرایط تکوین سرمایه‌داری را زمینه یا محملی کنند برای توجیه استثمار سرمایه‌دارانه. ما نمی‌توانیم به پژوهش قانون‌های کلی دل خوش کنیم. کار ما فقط می‌تواند کشف پدیده‌های تاریخی باشد. وجه تولید سرمایه‌داری پدیده‌ای است با قانون‌های تاریخی خودش که ما باید کشف کنیم چگونه از دل صورت‌بندی‌هایی پیشاسرمایه‌دارانه شکل گرفت. ما باید قانون حرکت تاریخی را در یک وجه تولید خاص کشف کنیم و نشان بدهیم که وجه تولد سرمایه‌داری در چه موادری ناتوان است و جای خود را به نظام تولیدی دیگری خواهد داد. مارکس مدام در این متن زیر واژه‌ی «تاریخی» خط تاکید کشید تا نشان دهد که قانون‌های مورد نظر اقتصاددانان بورژوا غیر تاریخی بودند، و هر نگرش درست تاریخی اطمینان به سقوط سرمایه داری را توجیه خواهد کرد. این تصدیق یقینی از بنیاد تاریخی نگریستن شکل گرفته، و اعتبار هر قانون را محدود به تاریخ معیین وجه تولیدی خاص می‌کند (گ:۴۶۱-۴۶۰).

نک: بنیاد|فراساختار، پیکار طبقاتی، تاریخ، وجه تولید.

قدرت Autorität, Herrschaft, Gewalt, Macht

مارکس از قدرت طبقه‌ها یاد می‌کرد. گاه از «قدرت اقتصادی» نیز بحث داشت، اما به طور معمول (به سنت فلسفه‌ی سیاسی هابس) قدرت را به صورت قدرت سیاسی تعریف می‌کرد. لنین (در *دولت و انقلاب* و یادداشت‌هایی که برای آن کتاب تهیه کرده بود و با عنوان *مارکسیسم درباره‌ی دولت* منتشر شده‌اند) بیش از هر کس ما را متوجه این نکته کرد که مارکس تصوری از قدرت جز حاکمیت و سلطه‌ی سیاسی نداشت، و مساله‌ی بنیادین انقلاب هم چیزی جز تسخیر قدرت سیاسی و دولتی نیست.[1] اگر ما مساله‌ی دولت در اندیشه‌ی مارکس و بحث‌های او درباره‌ی استقلال دولت از طبقه توجه کنیم متوجه می‌شویم که حتی در همین قلمروی محدود بحث نیز باز مارکس از پیروان خود دقیق‌تر بحث کرده بود.[2] قدرت دولت به معنای قدرت یک فرد یا مجموعه‌ای از افراد به عنوان اعضاء کابینه، یا نمایندگان مردم در مجلس، یا مقامات بالای قوه‌ی قضایی نیست. نمی‌شود آن را قدرتی متمرکز در دست گروهی، برای مثال بوروکرات‌ها، دانست. قدرت دولت همواره قدرت یک طبقه است، آفریده‌ی پیکار طبقاتی* است، و ابزاری است در دست طبقه‌ای که حاکم شده است. مارکس در این موارد از دیکتاتوریِ (Diktatur) طبقه‌ی حاکم حرف می‌زند. (برای مثال در *پیکار طبقاتی در فرانسه*). این قدرت گاه به صورت قانونی (در پناه مشروعیت) و گاه با خشونت، و در

---

1. V. I. Lenin, *State and Revolution*, in: *Essential Works*, New York, 1987, pp.271-365.

V. I. Lenin, *Marxism on the State*, Moscow, 1978.

۲. در مورد دیدگاه مارکس درباره‌ی استقلال دولت بنگرید به: ب. احمدی، *مارکس و سیاست مدرن*، چاپ سوم، تهران، ۱۳۸۱، صص ۵۴۴-۵۲۹.

بیشتر موارد با هردوی این‌ها اعمال می‌شود. سرچشمه‌ی این قدرت هم هژمونی (Übergewicht, Vormacht) تاریخی طبقه است.

مارکس در بحث از قدرت هیچ‌گاه یک اصطلاح واحد به کار نبرد. او در موارد گوناگون از Macht، Gewalt، Herrschaft، Autorität سود جست. حتی گاه لفظ Souvränität به معنای «حاکمیت» را در همین معنا به کاربرد. لفظ Macht که مارکس برای تدقیق «قدرت دولت» در اصطلاح Staatmacht به کار می‌برد، نشان‌دهنده‌ی سلطه (Herrschaft) است. مارکس در مقاله‌هایش درباره‌ی سیاست روز از «سلطه‌ی دولت‌ها» حرف می‌زد، اما در اصل برای او سلطه به معنای تسلط طبقاتی بود. در موارد فراوانی مارکس واژه‌ی Gewalt را به کار برد، که امروز به معنای خشونت است. Gewalt در زمان مارکس (و هنوز هم در زبان ادبی آلمانی) معنای قدرت نهادینه، قدرتی به‌گونه‌ای صوری مشروع، دارد. مارکس کم‌تر آن را به معنای خشونت به کار برد، و «خشونت لجام‌گسیخته» معنای مورد نظر او نبود. بیشتر آن را به عنوان «قدرت همگانی» (öffentliche Gewalt) به کار می‌برد. در نتیجه، نباید از آن معنای خشونت را ارائه کرد. لنین از چنین مفهومی خشونت انقلابی و در نتیجه توجیه خشونت حزب کمونیست را منظور داشت، اما می‌توان گفت که مارکس از کاربرد این واژه چنین منظوری نداشت.

میشل فوکو مارکس را متهم کرده که اندیشه‌اش فقط منجر به درک «کلان ـ قدرت» (macro-pouvoir) شده است. یعنی او فقط به قدرت دولت و قدرت طبقه اندیشیده، و شکل‌های دیگر سلطه را در مناسبات میان افراد از نظر دور کرده است.[1] در حالی که، فقط با تحلیل ریزبینانه یا

1. G. Deleuze, *Foucault*, Paris, 1986, pp.32-38.

microphysique قدرت، می‌توان برای نمونه «نظم کارخانه‌ای» را دریافت، یا دگرسانی‌های ناشی از پیشرفت ماشینیسم را در آن نظم به بحث گذاشت. نکته‌ی مهم تحلیل و فهم micropouvoirs یا خرد-قدرت‌هاست.
نک: پیکار طبقاتی، خودگردانی، سیاست، کمونیسم.

کار Arbeit

نک: نیروی کار.

کار افزونه Mehrarbeit

نک: ارزش افزونه.

کمونیسم Kommunismus

کمونیسم یک نظام سازمان‌دهی اجتماعی و وجه تولیدی* است که در آن مالکیت خصوصی افراد بر ابزار تولید از بین رفته باشد، و کل ابزار تولید در اختیار کل جامعه قرار گرفته باشند. مشخصه‌ی اصلی کمونیسم از بین رفتن کامل مناسبات سالاری و استثمار به هر شکل و هر معنای آن‌هاست. از نظر مارکس نابودی چنان مناسباتی خود نتیجه‌ی منطقی شکل‌گیری و رشد روابط برتری و سلطه در وجه تولید سرمایه‌داری است که به دلیل تضادهایی که می‌سازد، از بین می‌رود. پیش‌شرط این از بین رفتن فقط کارکرد آن تضادها نیست، بل جنبش مبارزاتی و آگاهانه‌ی پرولتاریا نیز هست. دخالت سیاسی جنبش کارگری اصل بنیادین انقلاب اجتماعی دوران ما محسوب می‌شود. بعدها گئورگ لوکاچ این نکته را چنین بیان کرد که انقلاب کمونیستی برخلاف انقلاب‌های پیشین در تاریخ، به گونه‌ای ضروری و گریزناپذیر «انقلابی است آگاهانه، و نیازمند عنصر آگاهیِ* طبقاتی».

مارکس تاکید داشت که هر گونه بحث از ویژگی‌های یک جامعه‌ی کمونیستی پیش از موقع است، و ما را جز به وادی خیال‌پروری نمی‌کشاند. ما فقط می‌توانیم بگوییم که کمونیسم مورد مخالف کامل یک جامعه‌ی طبقاتی، و به طور دقیق برنهاده‌ی سرمایه‌داری است. مارکس لفظ «سوسیالیسم» را به معنای کمونیسم به کار می‌برد، و در «نقد برنامه‌ی گوتا» و نوشته‌های دیگرش در مورد کمونیسم، هرگز واژه‌ی «سوسیالیسم» را در مورد نخستین مرحله‌ی جامعه‌ی آینده یا دوران گذارِ به کمونیسم به کار نبرد. استفاده از سوسیالیسم به این معنا به مباحث بین‌الملل دوم بازمی‌گردد. لنین هم پس از انقلاب روسیه در مواردی آن را به معنای دوران گذار به کار برد، و پس از او، استالین و بوخارین نظریه‌ی سوسیالیسم در یک کشور را ساختند، و اعلام کردند که سوسیالیسم مرحله‌ی دیکتاتوری پرولتاریا، و راه‌گشای کمونیسم است.

کمونیسم از لفظ لاتین communis به معنای «کلی»، «عمومی» و «اشتراکی» آمده، و در سخن فلسفه‌ی سیاسی بیان موقعیتی اجتماعی است که در آن همه چیز به همگان تعلق داشته باشد، و چیزی در مالکیت خصوصی کسی نباشد. شکلی نظام‌مند از کمونیسم (استوار به بینشی اشراف‌سالارانه) در آرمان‌شهر افلاطون در *جمهوری* مطرح شد، و ارسطو در کتاب دوم *سیاست* از آن انتقاد کرد. در انقلاب‌های انگلستان در سده‌ی هفدهم و در انقلاب فرانسه در پایان سده‌ی هجدهم، گرایش‌هایی به کمونیسم پدید آمد، و مشهورترین نمونه را فرانسوا بابُف (۱۷۹۷-۱۷۶۰) مطرح کرد. مارکس هم در *خانواده‌ی مقدس* از «بابفیسم» (Babouvism) یاد کرد (م۴:۴۷،۱۱۹).

کمونیسم از نظر مارکس یک فراشد انقلابی و روشن‌گر جامعه‌ای است بدون طبقه که در آن مالکیت همگانی ابزار تولید به شکل‌گیری دمکراسی

به معنای قدرتِ* تمامی مردم امکان می‌دهد. قدرتی که البته در دولت تجلی نمی‌یابد. در کمونیسم قدرت اقتصادی در دست تولیدکنندگان هم‌بسته خواهد بود. جامعه هم تبدیل به همبستگی انسانی‌ای خواهد شد که در آن تکامل هر فرد* شرط تکامل آزادانه‌ی همگان باشد (ب۱۹:۳–۱۸). مارکس در نخستین آثارش کمونیسم را مرحله‌ی گذر و موقعیت سالبه‌ی مالکیت خصوصی معرفی می‌کرد (م۳:۲۹۶). نخستین طرح جدی مارکس از کمونیسم در سومین بخش *دست‌نوشت‌های* ۱۸۴۴ با عنوان «مالکیت خصوصی و کمونیسم» آمده است. آن‌جا مارکس نشان داد که تضاد میان کار و سرمایه* همان برابرنهاد کمونیسم و مالکیت خصوصی بر ابزار تولید است. البته نکته به این معنا نیست که هرجا مالکیت خصوصی پیشرفته یا بورژوایی وجود نداشته باشد، به معنای تحقق کمونیسم است. کار تولید کنندگان هم‌بسته که مارکس از همان آغاز نویسندگی‌اش از جمله در *دست‌نوشت‌های* ۱۸۴۴، از آن با عنوان کار اجتماعی پیشرفته یاد کرد، باید شرایط بازسازی مناسبات تولید سرمایه‌داری را محو کند. کمونیسم فرا رفتن ایجابی از مالکیت خصوصی است. فقط رد مالکیت خصوصی نیست، بل اثبات مالکیت اجتماعی بر ابزار تولید است. آن‌جا «تملک واقعی گوهر انسانی توسط آدمی و برای خود آدمی» معنا می‌یابد. مارکس در *ایدئولوژی آلمانی* کمونیسم را «وضعیت» (Zustand) ندانست. منظورش این بود که نباید آن را همچون وضعیت نهایی تکامل تاریخ* بدانیم که خود به خود به سوی آن در حرکت هستیم. کمونیسم آن حرکت موثری (آگاهانه‌ای) است که وضعیت کنونی را هم منحل می‌کند و هم تعالی می‌دهد (=aufheben).

مارکس در برخی از نوشته‌های دو دهه‌ی آخر زندگی‌اش، از جمله مهم‌ترین آن‌ها در «نقد برنامه‌ی گوتا»، به شرح تفاوت مرحله‌های

جامعه‌ی آینده پرداخت: ۱) مرحله‌ی انتقالی که تبدیل پرولتاریا به طبقه‌ی حاکم است: «آن‌چه ما این‌جا باید از آن بحث کنیم یک جامعه‌ی کمونیستی است، نه آن سان که از مبانی خودش تکامل یافته است بل برعکس چنان که از دل جامعه‌ی سرمایه‌داری برخاسته است. به این ترتیب، از هر جهت یعنی از جهات اقتصادی، اخلاقی، و اندیشگرانه‌ی خویش هنوز مُهر جامعه‌ی کهنه‌ای را که از درون آن متولد شده با خود همراه دارد» (ب‌۳:۱۷). در این مرحله، مجموع زحمت‌کشان که اکثریت عددی جامعه‌اند، قدرت دولتی را در دست می‌گیرند. در نتیجه دولت برای نخستین بار در تاریخ انسانی ابزار سرکوب اکثریت نخواهد بود، بل برای سرکوب اقلیت به کار خواهد رفت (دیکتاتوری پرولتاریا خواهد برد). با تکوین مادی و اقتصادی مبانی این دوران انتقالی، دولت دیگر کارکردی نخواهد داشت، و منحل خواهد شد، زیرا مبنای مادی وجودش یعنی مالکیت خصوصی بر ابزار تولید نفی شده است. این مرحله‌ی «تبدیل سیاسی» است که یک «تبدیل انقلابی» جامعه‌ی سرمایه‌داری به جامعه‌ای کمونیستی است. در دوران انتقالی، نظم و شیوه‌ی اداره‌ی جامعه هنوز از نظر سیاسی، اخلاقی، فکری مُهر جامعه‌ی کهن را بر پیشانی دارد. حق بورژوایی هنوز، به یک معنا، برقرارست. نیازها* براساس و با محاسبه‌ی دقیق توانایی‌های کار عملی افراد برطرف می‌شوند، و نابرابری‌های طبیعی (توانایی‌های نابرابر کار) می‌توانند موجب دریافت سهم‌هایی نابرابر از جامعه شوند. اما این نابرابری در حد مصرف مواد است، و کسی توانایی سرمایه‌گذاری شخصی را در قلمرو تولید* ندارد، زیرا ابزار تولید، و سازوکار توزیع و مبادله نیز، به طور کامل در اختیار جامعه‌اند. گرایش بنیادین این جامعه‌ی انتقالی به سوی کمونیسم است. ۲) مرحله‌ی جامعه‌ی کمونیستی که براساس انحلال

کامل تقسیم کار اجتماعی شکل گرفته، و در آن نیروهای تولید چندان رشد یافته‌اند که هیچ‌گونه کمیابی مادی مطرح نیست، و سازمان‌دهی اجتماعی تولید هم امکان سالاری و ایجاد پایگان‌های اجتماعی (از هر نوع آن طبقاتی، جنسی، نژادی، و استوار بر تفاوت‌های جسمانی و فکری-فرهنگی) را از بین برده است. در این جامعه دیگر نهادهای سیاسی چون دولت و آن‌چه ملت و کشور خوانده می‌شود وجود نخواهد داشت. می‌توان به هرگونه نیاز هر کس پاسخ داد، زیرا امکان مادی پاسخ‌گویی به تمامی نیازهای اجتماعی فراهم آمده، و دیگر هیچ‌گونه مانع اجتماعی، سیاسی و فرهنگی‌ای در میان نیست. در این جامعه‌ی کمونیستی، تازه توانایی‌های فردی افراد شکوفا خواهد شد، و سدی در راه رشد و بروز آفرینش‌گری انسانی وجود نخواهد داشت. این‌جا «پیشا-تاریخ انسان» به پایان خواهد رسید، و «تاریخ راستین انسان» آغاز خواهد شد (ب۳::۳۰-۱۳).

البته مفهوم «دیکتاتوری پرولتاریا» که مارکس آن را ابداع کرد (و به نادرست آن را به بلانکی نسبت داده‌اند) مفهومی بحث‌برانگیز است. به گمان من، کاربرد لفظ «دیکتاتوری» در این اصطلاح نشانه‌ی بی‌دقتی فکری و نظری، و بسیار خطرناک است. حتی اگر نکته‌ی مورد نظر مارکس حکومت اکثریت جامعه بود، دیکتاتوری اکثریت خود مفهومی زشت و مطرود در سخن سیاسی امروز است. مارکس حکومت را سلطه‌ی قهرآمیز طبقه‌ای بر جامعه می‌دانست، و هیچ تصوری از دولت دمکراتیک بورژوایی نداشت. در نتیجه، اصطلاح دیکتاتوری را معادل با حکومت کردن می‌دانست. اما این مشکل را حل نمی‌کند، و در تصور او از مرحله‌ی انتقالی جامعه‌ی آینده، یک مشکل نظری باقی می‌ماند. او برخلاف کوششی که در تحلیل سازمان‌دهی تولیدی و اجتماعی سرمایه‌داری

داشت، در تصویر کلی‌اش از جامعه‌ی آینده، روشی مکانیکی و «اکونومیستی» را به کار گرفت. با ادعای این که مبانی مادی بازتولید سرکوب سیاسی در آن مرحله‌ی انتقالی از بین رفته، نسبت به پدیدارهای فراساختاری* بی‌اعتنا ماند. تجربه‌ی دوران انتقالی‌ای که از ۱۹۱۷ در روسیه شکل گرفت (که در همان سال‌های نخست با شکست انقلاب آلمان و اروپا امید رهبری بلشویک به گشایش دست‌کم اروپایی این مرحله‌ی انتقالی به یاس تبدیل شد)، نشان می‌دهد که قدرت دولت در این دیکتاتوری حزبی که خود را آشکارا دیکتاتوری پرولتاریا می‌خواند، زوال نیافت و از بین نرفت. این قدرت کل پرولتاریا نبود، قدرت یک حزب به نام اکثریت جامعه بود که به دلیل سرکوب خونین همان اکثریت معلوم می‌شود که مشروعیتی نداشت. شکل زندگی سیاسی در این «دوران انتقالی» بارها واپس‌مانده‌تر از شکل آن در جامعه‌های سرمایه‌داری بود. اردوگاه‌های کار اجباری ساختن، و سرکوب خونین و نظام‌مند انبوه مخالفان، توده‌های کارگران و دهقانان، روشنفکران، و حتی شهروندهای غیر سیاسی کجا، و زوال تدریجی دولت کجا؟ امتیازهای مادی مقام‌های حزب و مسوولان دولتی کجا، و ادعای عدم امکان بازتولید پایگان‌های اقتصادی و اجتماعی کجا؟

نک: آزادی|ضرورت، بیگانگی، خودگردانی، نیاز، وجه تولید.

کنش Aktion/ Praktik

نک: پراکسیس

کنش تاریخی geschichtliche Aktion

نک: پراکسیس.

ماتریالیسم Materialismus

ماتریالیسم (ماده‌گرایی) از لفظ لاتین Materia و واژه‌ی فرانسوی Matière به معنای «ماده» و «امر مادی» ساخته شده است. ماتریالیسم آیینی فلسفی است که تمامی واقعیت* را به ماده کاهش می‌دهد، و اندیشه، آگاهی* و معنویّت (به فرانسوی Spiritualité) را صرفاً نتیجه‌ی تکامل ماده می‌شناسد. مارکس این بینش بنیادین ماتریالیسم را مکانیکی خواند، و عوامل اندیش‌گون را از راه طرح اهمیت فعالیت، کار و کنش انسان در تاریخ مطرح کرد. از سوی دیگر، بر اساس بینش دیالکتیکی خود مساله را چنین پیش کشید: «میان ماده و آگاهی کدام مقدّم‌اند؟»، و پاسخ داد: «ماده». سپس، افزود که او نیز بر این باورست که اندیشه، آگاهی و زاده‌های ذهن انسان در واقع نتیجه‌های تکامل ماده هستند. در شرح این تقدم و اولویّت راه خود را از ماتریالیسم مکانیکی و جزمی جدا کرد.

یک ماتریالیست پیش از هر چیز یک رئالیست است، زیرا به وجود جهان مادی معتقد است، و اطمینان دارد که دقت به تکامل مادی نشان خواهد داد که پدیده‌های راستین و زنده چگونه زاده می‌شوند، شکل می‌گیرند، و تکامل می‌یابند. او هم‌چنین بر این باورست که پژوهش زندگی مادی و تکامل ماده کافی است تا دریابیم که امور ذهنی و روانی چطور ساخته می‌شوند. البته این کار ساده‌ای نیست، و علمِ* بشری هنوز در آغاز راه است، اما یگانه راه و روش درست همین است. هر راهی غیر از این علم واقعی نیست، و در نهایت خیال‌پروری است، و ما را گمراه خواهد کرد.

هر آیینی که به هر شکلی برتری و اولویّت امر مادی بر امر فکری و معنوی را مبنای کار خود قرار دهد، در افق سخن ماتریالیستی جای می‌گیرد. در برابرِ ماتریالیسم، ایدئالیسم (Idealismus) را قرار می‌دهند.

ایدئالیسم دربردارنده‌ی آن آیین‌ها و دیدگاه‌هایی است که اولویّت و تقدم را به اندیشه، یا آگاهی، یا ایده، می‌دهند، و برای ماده و کنش و فعالیت انسانی اهمیت درجه‌ی دوم قائل می‌شوند. ایدئالیست‌ها به‌طور معمول (اما نه همیشه) اندیشه‌ی انسان را مقدم بر ماده می‌دانند، اما خود آن را به وجود یک روح اندیش‌مند وابسته می‌دانند که برتر از زندگی و موقعیت‌های انسانی بر تکامل مادی جهان حکم‌فرماست. در بخش اعظم تاریخ ایدئالیسم این روح را خدا نامیدند، اما نام‌هایی دیگر هم بر آن نهادند، از جمله روح مطلق، امر مطلق، و ایده به معنای افلاطونی آن. مارکس ایدئالیسم را بازنمود باژگونه‌ی امر واقعی می‌دانست، چرا که سازنده‌ی این پندارست که آگاهی دارای استقلال از تکامل مادی و زندگی عملی انسان، و حتی مقدّم بر آن است. با وجود این آیین‌های ایدئالیستی‌ای را می‌ستود که از راه‌هایی متفاوت، و به گفته‌ی خودش با هوش‌مندی، کشف کرده بودند که کنش انسان و فعالیت عملی او سازنده‌ی گوهر اوست، و حتی بر این باور بود که این آیین‌ها نکته‌هایی را دانسته‌اند که ماتریالیسم جزم‌گرا، مکانیکی و خشک‌اندیش (از قبیل ماتریالیسم فرانسوی سده‌ی هجدهم، و نیز ماتریالیسم فوئرباخ) قادر به طرح و فهم آن‌ها نبوده‌اند.

مارکس در «نهاده‌هایی درباره‌ی فوئرباخ» فلسفه‌ی* خود را به عنوان ماتریالیسم جدیدی معرفی کرد که چشم‌انداز آن انسان اجتماعی یا جامعه‌ی انسانی است (نهاده‌ی ۱۰). مبنای این نگرش جدید پراکسیس* یعنی فعالیت انسانی است. مارکس در همین نهاده‌ها اعلام کرد که کشف اولویّت کنش و فعالیت (Tätigkeit) انسانی را از ایدئالیسم آموخت، هرچند که «فعالیت راستین و محسوس را چنان که پیش می‌رود، نمی‌شناسد» (نهاده‌ی ۱ و نیز نهاده‌ی ۸)، و نقش تعیین‌کننده‌ی موقعیت (Umstand) و شرایط (Bedingungen) را از نقد ماتریالیسم مکانیکی

نتیجه گرفته (نهاده‌ی ۳ و نیز نهاده‌ی ۹) (م۵:۱۱-۳). او بعدها در *ایدئولوژی آلمانی* (م۵:۱۱-۳،۲۷، ۴۲-۳۸)، و نیز در نامه‌ای به پاول آننکف (۱۸۴۶/۱۲/۲۸) (ن۳۹:-۲۹)، با دقت بیشتر از وام خود به ماتریالیسم یاد کرد. پژوهش‌هایی که به نگارش *ایدئولوژی آلمانی* منجر شدند به مارکس نشان دادند که فعالیت و کنش مشروط است به موقعیت‌های مادی‌ای مستقل از آن‌ها، و به شکل‌ها و درجه‌های مختلف با این موقعیت‌ها تعیین می‌شوند. این همه را می‌توان دانست، و در پی تدقیق جزییات‌شان برآمد، اما به یاری بینشی که مارکس آن را «ماتریالیسم فعال» خواند (م۵:۲۴).

بیان سرراست و همه‌فهم این ماتریالیسم فعال یا بینشی که به پراکسیس اهمیت می‌دهد، در عبارت کوتاهی از *ایدئولوژی آلمانی* چنین آمد: «تولید عقاید، مفاهیم و آگاهی، پیش از هر چیز به طور مستقیم وابسته است به فعالیت مادی و مناسبات مادی میان انسان‌ها که این مناسبات زبان زندگی راستین است. تصورها، اندیشه‌ها، روابط فکری میان انسان‌ها در این مرحله هنوز به شکل بازتاب مستقیم رفتار مادی آن‌ها نمایان می‌شود. همین نکته در مورد تولید فکری‌ای که در زبان سیاست،* قانون‌ها، اخلاق،* دین، متافیزیک و غیره‌ی مردمان بیان می‌شود نیز صادق است» (م۵:۳۶). بعدها مارکس نکته‌ی مرکزی این عبارت را در نوشته‌های مهمی (برای نمونه در «پیش‌گفتار ۱۸۵۹») بیان کرد.

مارکس به «یک علم تک، علمِ تاریخ» (م۵:۲۸پ) باور داشت و می‌گفت که این علم از زاویه‌ی «برداشت ماتریالیستی از تاریخ» شکل می‌گیرد (م۵:۴۲-۳۸). اساس «ماتریالیسم فعال» مارکس از نقد برداشت‌های ایدئالیستی از تاریخ* (و فلسفه‌های تاریخی از گونه‌ی فلسفه‌ی تاریخ هگل) ریشه گرفته است. تدوین و بیان آن هم به طور کلی شکل جدلی دارد. مارکس پیش از آن که در بند تدوین یک آیین فلسفی باشد،

می‌خواست به مسائلی که در برابر خود می‌یافت، پاسخ دهد. او باید رابطه‌ی رویدادهای تاریخی را با بنیادِ* راستین این رویدادها پیدا می‌کرد. در نتیجه، در قلب برداشت مارکس، منش تعیین‌کننده‌ی «موقعیت‌ها و شرایط مادی» نهفته بود. شرایطی که خود نتیجه‌ی «فعالیت‌های تاریخی انسان‌ها» هستند. نکته‌ی آخر به مارکس نشان داد که منش مادی موقعیت‌ها و شرایط مطلق نیست، بل نسبی است، زیرا آن کنش‌های تاریخی‌ای که در مرکز توجه‌اند فقط از وضعیت‌های مادی متاثر نمی‌شوند، بل به عنوان کنش‌های انسانی و اجتماعی، با شکل‌های فکری و ذهنی هم پیوند دارند، و به وسیله‌ی آن‌ها نیز ساخته می‌شوند. مارکس، به حق، فوئرباخ را متهم کرد که به این نکته‌ی آخر بی‌توجه بوده است.

پیش از پژوهش‌هایی که منجر به نگارش *خانواده‌ی مقدس* و *ایدئولوژی آلمانی* شدند، مارکس دودل بود که آیا می‌تواند کار نظری و فلسفی خود را «ماتریالیستی» بخواند یا نه. در *دست‌نوشت‌های* ۱۸۴۴ رویکرد خود را «ناتورالیستی» نامید (م۳:۲۹۹-۲۹۸)، شاید به این دلیل که احساس می‌کرد که هرگاه روش کارش را ماتریالیستی بخوانند ممکن است با همان ماتریالیسم مکانیکی و جزم‌اندیش به خطا یکی انگاشته شود. در عین حال نگران این هم بود که مبادا کارش را «روح‌باورانه» و ایدئالیستی بدانند، به همین دلیل یک بار هم از «ماتریالیسم واقعی» یاد کرد (م۳:۳۰۲). البته هنوز محتوای این «ماتریالیسم واقعی» روشن نبود و بیشتر به ناتورالیسم مورد قبول فوئرباخ شباهت داشت. مساله در *ایدئولوژی آلمانی* و «نهاده‌هایی درباره‌ی فوئرباخ» مطرح، و از نظر خود مارکس حل شد.

مارکس مدعی است که ماتریالیسم او با تاکید بر سویه‌ی فعال هستی آدمی و پراکسیس، شکل کامل‌تر و برتری از هردوی ایدئالیسم هوش‌مندانه‌ی هگلی، و ماتریالیسم مکانیکی فوئرباخ است. در

ایدئولوژی آلمانی میان ماتریالیسم عملی و کمونیسم* هم‌معنایی قائل شد (م۵:۳۸). پس از مارکس، انتقادهای زیادی به دیدگاه ماتریالیستی او مطرح شدند. بسیاری از این انتقادها از بی‌دقتی به مبانی عمل‌گرایانه‌ی کار او ناشی شده‌اند. برای نمونه آلفرد اشمیت به مارکس ایراد گرفته که ماتریالیسم او «غیر هستی‌شناسانه» است، چون «او منحصراً به رابطه‌ی سوخت و سازی انسان با طبیعت* توجه کرده است».[1] اشمیت دقت نکرد که نگرش هستی‌شناسانه‌ی مارکس دامنه‌ی فعالیت انسان را بارها گسترده‌تر از سوخت و ساز با طبیعت دانسته است، و این مبنای جدیدی است که مارکس (در برابر ماتریالیسم جزمی و مکانیکی) پیش کشیده بود. مارکس براساس همین بینش هستی‌شناسانه‌اش به فوئرباخ ایراد می‌گرفت که او متوجه نشده جهان محسوس دورادورش چیزی نیست که یک بار و برای همیشه داده شده باشد، و همواره چنان که در اصل هست باقی بماند، بل این جهان فرآورده‌ی صنعت، تولید* و دادوستد مالی، کاری و فکری انسان‌هاست، یعنی فرآورده‌ای است تاریخی، و به معنای دقیق واژه انسانی. ماتریالیسم جزمی چیزهای این جهان را اموری تجریدی* و دور از محیط کار و فعالیت معرفی کرده، و در نتیجه به راه نادرست افتاده است. فوئرباخ ابژه‌ها را ابژه‌های محسوس دیده، و در کشف مناسبات میان آن‌ها ناتوان مانده است. راه حل ساده است. گزینش دیدگاهی ماتریالیستی که تکامل ماده را چنان که باید بر زمینه‌ی تاریخ انسانی قرار دهد. در تضاد با ماتریالیسم مکانیکی و جزمی به شیوه‌ی ماتریالیسم فوئرباخ درک تکامل مادی به فهم سویه‌ی فعال زندگی سپرده شد، و این نقش را ایدئالیسم هوش‌مندانه (از نوع ایدئالیسم کانت، هگل،

---

1. A. Schmidt, *Le concept de nature chez Marx*, Paris, 1994, pp.33-74.

شلینگ) نیز از راهی دیگر، هرچند به‌گونه‌ای ناکامل و نادقیق، به عهده گرفته بودند.

نکته‌ی مهم دیگر (که شاید مهم‌ترین نکته در بحث از مبنای ماتریالیستی فکر مارکس باشد) این است که مفهوم کنش و فعالیت سبب می‌شود که ما از هردوی ماتریالیسم و ایدئالیسم فراتر برویم. دقت کنیم که خود مارکس اصطلاح‌های «ماتریالیسم تاریخی» و «ماتریالیسم دیالکتیکی» را هرگز به کار نبرده بود، و اصطلاح دوم به عنوان فلسفه‌ی رسمی مارکسیستی در اتحاد شوروی رایج شد. تاویل ماتریالیستیِ تاریخ، (materialistische Geschichtinterpretation) در خود، تفاوت با ماتریالیسم قدیمی و مکانیکی را برجسته می‌کند. در کارهای فلسفی انگلس، به ویژه دو کتاب *آنتی دورینگ* و *دیالکتیک طبیعت* به نظر می‌رسد که ما یک بار دیگر در افق ماتریالیسمِ جزم‌گرایانه و مکانیکی قرار گرفته‌ایم. همانند دانستن قانون‌های تکامل اجتماعی با قانون‌های تکامل پدیده‌های طبیعی، خلاصه کردن کل بحث دیالکتیک* به سه قانون، اصرار به اثبات درستی حکم‌های مارکسیسم به یاری دقت به علومی چون فیزیک و شیمی (آن هم در حدی که در پایان سده‌ی نوزدهم رشد کرده بودند)، سبب پیدایش و تکامل برداشت‌هایی جزم‌گرایانه شد که به طور خاص در پیکر تاویل‌های لنینی و استالینی به نگارش انبوه درس‌نامه‌هایی بی‌ارزش منجر شد. رویارویی مارکسیست‌ها با هر پدیده‌ی تازه‌ای (از جمله مخالفت لنین با نظریه‌ی همگانی نسبیّت، و مخالفت گسترده‌ی مارکسیست‌ها با آموزه‌های روان‌کاوی فرویدی، مخالفت لوکاچ با فلسفه‌ی هستی، مخالفت سارتر با کار فلسفی فوکو) موجب تقویت باور جزمی به نظام بسته‌ای شد که به نام مارکسیسم ـ لنینیسم فضای کار فلسفی و فرهنگی را تنگ کرد. تعهد

مارکس در فهم فلسفه و علوم دوران‌اش، به نیّت پاسخ‌گویی به آن‌ها، در میان پیروان‌اش به ندرت تکرار شد. با تداوم حکومت حزب کمونیست، به تدریج در آن فضای بسته‌ی «سوسیالیسم در یک کشور» بی‌خبری از کار فرهنگی و فکری معاصران در «اردوگاه دیگر» حتی گونه‌ای فضیلت محسوب می‌شد. در چنان فضایی ظهور پدیده‌های زشت و رقت‌باری چون زیست‌شناسی لیسنکو یا زیبایی‌شناسی ژدانف جای شگفتی ندارد.
نک: پراکسیس، دیالکتیک، طبیعت، فلسفه، نیروی کار.

مشخص/تجریدی Konkret/Abstrakt

لفظ Abstract از لفظ لاتینی abstractus صیغه‌ی ماضی استمراری abstrahere به معنای «از چیزی به دست آمدن» و «از چیزی نتیجه شدن» ریشه گرفته است. abstractus به معنای کنش منطقی آن ذهن که از رویدادها نتیجه‌ای کلی می‌گیرد، برای ارسطو «کنش زاده‌شدن ایده‌های کلی» بود. لفظ Koncret هم از ریشه‌ی لاتینی concretus آمده که باز صیغه‌ی ماضی concrescere به معنای «همراه با چیزی قبول شدن» است. به این معنای فلسفی که امر مشخص همواره امری موجود و چیزی در دسترس است. در فلسفه‌ی مدرن هستنده امر مشخص و هستی امر تجریدی است، همان‌طور که انسان امر مشخص و انسانیّت امر تجریدی، آدم دانا امر مشخص و دانایی امر تجریدی، چیز سفید چیزی مشخص و سفیدی امری تجریدی است.

این دو امر متقابل در تاریخ فلسفه به شکل‌های گوناگون به کار رفتند، اما در فلسفه‌ی مدرن کاربرد رایج آن‌ها که متاثر از برداشت پوزیتیویستی بود چنین بیان شد: امر مشخص آن است که با تجربه‌ی بی‌میانجی و با ادراک حسی چونان پدیده‌ای خاص دانسته شود. امر تجریدی آن است که

با شکل‌هایی از اندیشه‌ی نظری و همانند پدیده‌ای کلی دانسته شود. با وجود این که شاید ساده‌گرایانه بنماید اما باید گفت که در این تقسیم‌بندی پوزیتیویستی امر مشخص امری ساده و امر تجریدی امری پیچیده است. مارکس، به پیروی از هگل، امر مشخص را به ادراک حسی کاهش نداد. هم‌چنین کار نظری را محدود به قلمرو امر تجریدی نکرد. او تعریف هگلی از مشخص همچون وحدت عوامل متعیّن مختلف را تکرار کرد، اما در پیش‌گفتار گروندریسه این دو اصطلاح را در معنایی منطقی به کار برد. از «مشخصِ واقعی» و «مشخصِ مفهومی» (در اندیشه) یاد کرد، و آن‌ها را در برابر مقوله‌ی تجریدی و تحلیلی در اقتصاد کلاسیک قرار داد. می‌توان به امری هم‌چون هم‌نهاده‌ی امور متعیّن متعدد اندیشید، و این اندیشه همچنان تفکر به امری مشخص باشد. در پیش‌گفتار گروندریسه امر واقعی و امر مشخص مترادف با هم به کار رفته‌اند: «به ظاهر درست این خواهد بود که از امر واقعی و مشخص آغاز کنیم» (گ: ۱۰۰). در نتیجه، شاید به نظر درست بیاید که اقتصاد دانان هم از جمعیت یک کشور شروع کنند که داده‌ای واقعی و موجود و مشخص است. جمعیت در نگاه نخست پایه و موضوع تمامی کنش اجتماعی تولید* است. اما مارکس می‌گوید که چون دقیق شویم درمی‌یابیم که این داده‌ی مشخص به کار نمی‌آید زیرا طبقه‌های اجتماعی، که شکل‌دهنده‌ی این جمعیت هستند، نادیده گرفته شده‌اند، و در نتیجه، این امر مشخص ما چندان هم واقعی و مشخص نیست. به همین شکل، نمی‌توان بحث را از طبقه‌ها یا طبقه‌ای خاص نیز شروع کرد چون کار دستمزدی، سرمایه* و غیره عناصری هستند که طبقه‌ها استوار به آن‌ها هستند. این‌ها هم استوارند به مبادله، تقسیم اجتماعی کار، قیمت‌ها و غیره. کسی که با امر مشخص جمعیت آغاز کند به فهمی آشفته خواهد رسید. روشِ درست در این مورد چنین است که از اموری تجریدی

آغاز کنیم، از کالا، دستمزد، قیمت، ارزش مبادله، ارزش مصرف، و بعد گام‌به‌گام پیش برویم تا به آن امر مشخص یعنی جمعیت یک کشور برسیم. در این حالت مجموعه‌ای از مناسبات و تعیّن‌ها را در برابر خواهیم یافت. مارکس روش اقتصاددانان کلاسیک را می‌ستود که از آن مناسبات تجریدی آغاز می‌کردند و بعد راه را برای فهم امور مشخص می‌گشودند. به‌گمان مارکس مشخص هم‌نهاد امور متعیّن است، و خود یک نتیجه است، و نه نقطه آغاز بررسی و بحث. اگر واقعیتِ* مشخص آغازگاه کار ما شود، خود واقعیت در فهمی تجریدی و نامفهوم ناپدید خواهد شد. اما آغاز کردن از هم‌نهاده‌ای که ناگزیر در تحول تاریخی‌اش مطرح می‌شود، راه‌گشا خواهد بود.
نک: آگاهی، پراکسیس، دیالکتیک، نقادی.

مناسبات تولید Produktionsverhältnisse

نک: وجه تولید.

نظریه Theorie

نک: پراکسیس.

نفی Negation, Verneinung

نک: دیالکتیک.

نقادی Kritik

لفظ Kritik در عنوان‌های اصلی یا فرعی بیشتر آثار مارکس آمده است. او همواره کار خود را نقادی اندیشه‌های بورژوایی، و به ویژه نقد اقتصاد سیاسی، می‌دانست. منظور مارکس از نقادی فقط رد و انکار نبود، بل

تعالی و انتقالِ مساله به سطحی بالاتر در بحث تحلیلی هم بود. او از نقادی دو کار انتظار داشت. یکی به شیوه‌ی کانت سنجش‌گری و تحلیل حدود کارآیی پدیده‌ی مورد بررسی، و دومی به شیوه‌ای که هگل با لفظ Aufhebung پیش کشیده بود: در عین‌حال هم منحل کردن، و هم تعالی بخشیدن.

از نظر مارکس جوان نقادی کنش روشن‌گری بود. واقعیت* و اندیشه‌ها همیشه مبهم و نیم‌روشن‌اند، نقادی آن‌ها را روشن می‌کند (Erklären). نقادی فعلِ روشن‌گری است. در یادداشتی که با رساله‌ی پایان‌نامه‌ی مارکس همراه است، او همین نکته را با اشاره‌ای اهمیت نقادی فلسفی نوشت (م۱:۸۶-۸۴،۱۰۴)، و از همان آغاز کار فکری‌اش، متاثر از هگل، گوهر فلسفه* را نقادی دانست. نقد به هر دو معنای سنجش و انحلال و تعالی توامان، تحقق و فعلیّتِ فلسفه است. مساله بر سر پراکسیس،* یعنی عمل جمعی و آگاهانه‌ی انسان‌هاست. در اکتبر ۱۸۴۷ مارکس مقاله‌ی «نقادی اخلاقی و اخلاقِ* نقادانه» را که در پاسخ به کارل هینسن نوشته بود، چنین پایان داد که نقادی فقط رد کردن و نپذیرفتن نیست، بل کنشی است که باید در قلمرو تاریخ* جای گیرد، و به کنش فعال انسانی تبدیل شود (م۶:۳۱۷). بیش از این، نقد فقط متوجه مسائل سیاسی نیست، و نباید نقادی را فقط کنشی سیاسی دانست. نقد باید نابرابری‌های اجتماعی را هدف گیرد، و منش اجتماعی بیابد، یعنی به صورت نقادی یا فعل آگاهانه‌ی اجتماعی درآید (م۶:۳۲۱).

در آغاز، مارکس نقدی از فلسفه‌ی هگلی حقوق و سیاست* را سامان داد. همان ایام نقادی از دین و فلسفه را نیز تکامل داد. سپس، به نقد آیین هگلی‌های جوان برلین یعنی «نقادی نقادانه» پرداخت. نشان داد که آن‌ها ناقدانی رادیکال نیستند، و تعریف خود را از نقد رادیکال در نامه به

آرنولد روگه (۱۸۴۳/۰۹) چنین بیان کرد: «به دو معنا، آن انتقادی که نه از نتایجی که خود به بار می‌آورد بهراسد و نه از در افتادن با نیروهایی که در برابرش هستند» (م۳:۱۴۲). در سال‌های بعد هم به نقد از شکل‌های گوناگون سوسیالیسم، اندیشه‌های پرودون، لاسال، باکونین و آنارشیست‌ها پرداخت، و سرانجام یکی از کارهای اصلی خود را نقادی اقتصاد سیاسی معرفی کرد.

امروز، مهم‌ترین جنبه‌ی زنده‌ی اندیشه‌ی مارکس یاری‌اش به پیشرفت اندیشه‌ی نقادانه در فلسفه‌ی غرب دانسته می‌شود. هرچند خود او چندان انتقادپذیر نبود، و هر انتقادی به کار و روش خود را به پای دشمنی طبقاتی می‌گذاشت، و حتی گاه حکم‌هایی می‌داد که به نظر می‌رسد اهمیت اندیشه‌ی نقادانه را دست کم می‌گرفت. برای نمونه در *دست‌نوشت‌های ۱۸۴۳*، *پیش‌گفتار* گفته بود: «اسلحه‌ی انتقاد البته نمی‌تواند جای انتقاد اسلحه‌ها را بگیرد» (م۳:۱۸۲). شاید بتوان گفت که این عبارت پیش از این که ستایش کنش نظامی باشد، در حکم ستایش فعالیت انقلابی است، و چنین فعالیتی هم یکی از مبانی اندیشه‌ی نقادانه محسوب می‌شود. او در «نهاده‌هایی درباره‌ی فوئرباخ» از هم‌بسته‌ی کنش پراتیک ـ انتقادی دفاع کرد (نهاده‌ی ۱)، و نقادی را «فهم این فعالیت» دانست (نهاده‌ی ۸)، و درک نظری را درک عملی و انتقادی جامعه معرفی کرد (نهاده‌ی ۴) (م۶:۵-۳). در نتیجه، می‌توان گفت که مفهوم نقادی مساله‌ی بنیادینی است که او در نظریه‌پردازی خود مطرح کرده بود. نقادی شکل درست نظری به کنش انقلابی بخشیدن بود.

بنا به متن‌هایی که مارکس تا ۱۸۴۶ یعنی در آستانه‌ی *ایدئولوژی آلمانی* نوشت، دو شکل، یا دو الگوی اصلی نقادی، را از هم جدا کرد: ۱) نقد به معنایی که در «نقادی فلسفی» مطرح است، و «فهم از خویشتنِ»

(Selbstverständigung) دوران است که بیشتر با برداشت هگل از انتقاد همانند است. ۲) نقادی اقتصاد سیاسی که «شکل تحلیلی می‌یابد»، و بیشتر به سنجش کانتی همانند است.

شکل ۱) مارکس در نامه به آرنولد روگه (۱۸۴۳/۰۹) به روشنی نوشت که باید نقادی را با موضع سیاسی همراه کرد، و در نبرد راستین شرکت داشت، (م۳:۱۴۳)، و این طرح را «اصلاح آگاهی‌ها» نامید (م۳:۱۴۴). انتقاد یعنی «راز و رمزگشایی» و اسطوره‌زدایی (م۳:۱۴۴،۱۷۶). نقادی در این حالت نقد سیاست، دین و فلسفه است. این انواع آگاهی* کامل‌کننده‌ی «موقعیت راستین موجود، یعنی وضعیت چیزها» هستند. این برداشت البته تا حدودی همانند بحث موسی هس در کتاب *فلسفه‌ی کنش* اوست که مارکس در *دست‌نوشت‌های* ۱۸۴۴ آن را مورد نظر داشت. وقتی مارکس می‌نوشت که دین افیون توده‌هاست، نقدش به دین (به منزله‌ی یک نظام اندیشه‌ها و باورها)، و به آگاهی دینی، پایان نمی‌گرفت، بل به آن وضعیت مادی‌ای که دین را می‌سازد تا زندگی را برای توده‌های زحمت‌کش قابل تحمل کند، انتقاد داشت (م۳:۱۴۴-۱۴۳). به همین شکل، دولت هم بیان وضعیت امور جاری است، و با دگرگونی در این وضعیت دیگر هیچ نیازی به خود دولت نخواهد بود. چنان‌که در *مانیفست* آمده که در دمکراسی راستین که از نظر او با انقلاب پرولتاریا ایجاد خواهد شد، وضعیت سیاسی یعنی دولت زوال خواهد یافت (م۶:۵۱۶). اهمیت نقادی این نیست که وضعیت موجود را رد می‌کند، بل مناسبات عملی جدیدی را در جهان موجب می‌شود (م۳:۱۴۲).

شکل ۲) نقد اقتصاد سیاسی که از ۱۸۴۴ در کار مارکس مطرح بود، فقط بحثی جدلی علیه نظریه‌های رایج در اقتصاد سیاسی نیست، بل خود یک شکل تحلیلی جدید (سنجشگری به معنایی تازه) است. شکلی که از

یک تعریف مجدد شرایط فهم تاریخ انسانی سرچشمه می‌گیرد. «نقد اقتصاد سیاسی» عنوان کلی‌ای است برای تحلیل ماتریالیستی و دیالکتیکی تاریخ راستین، یعنی تاریخ کنش‌ها و فعالیت‌های انسانی، و برداشتی کلی‌تر را هم پیش می‌کشد: پژوهش شکل‌گیری بازنمایی.* از این زاویه (ونه فقط از این زاویه) نقادی اقتصاد سیاسی بیشتر به‌عنوان یک نقادی فلسفی جلوه‌گر می‌شود. مفهوم انتقاد در نقد اقتصاد سیاسی به این رهنمود خلاصه نمی‌شود که ما باید به طور ضروری یک بدیل عملی و نظری در برابر وضعیت امور موجود بسازیم. البته نقادی نظری جامعه ضروری است، اما پس از آن که ما به ابزاری علمی مجهز شدیم که با آن شناسایی دوران مدرن ممکن شود. این ابزار که تحلیلِ بنیادِ* اقتصادی جامعه را ممکن می‌کند به تجربه‌های عملی و فعال جمعی وابسته می‌شود. این‌جا نقادی بیان‌گر اشتیاق و کوشش برای دست‌یافتن به آن روش علمی‌ای است که به‌یاری‌اش اصول تحلیلی اقتصاد سیاسی کلاسیک چونان بیان ایدئولوژیک یعنی دفاع از نظم موجود آشکار شود، و در عین حال این نکته هم معلوم شود که نظریه‌های اقتصاد سیاسی نمایان‌گر شماری از تضادهای بنیادین وجه تولید* سرمایه‌داری هستند. کار مارکس نقادی مقوله‌های اقتصادی، و نقادی نظام اقتصاد سیاسی بورژوایی بود که خود چون شکلی نقادی جلوه می‌کند. در نتیجه، علمِ* مارکس علمی است نقادانه. علم باید شکل‌های اندیش‌گون و پندارگون را که از واقعیت‌های اقتصادی نتیجه می‌شوند، بشناسد، و نشان دهد که این شکل‌ها نتیجه‌ی کدام دسته از فعالیت‌های کدام ماموران اقتصادی هستند. خلاصه، باید حدود نظریه‌پردازی کلاسیک را شناخت، و معلوم کرد که تا کجا پیش می‌رود، و از کجا پیش‌تر نمی‌رود، چه می‌تواند بگوید، و چه نمی‌تواند بگوید. این جنبه‌ی تازه‌ای است که با کار مارکس پدید آمده، و تا

حدودی همانند شیوه‌های امروزی در تحلیل کارکرد و قلمرو تاثیر سخن‌ها (=گفتمان‌ها) است.

از سوی دیگر، مثال اقتصاد سیاسی کلاسیک به خوبی نشان می‌دهد که علم همواره همراه است با ایدئولوژی.* مارکس در پس‌گفتار به چاپ دوم *سرمایه* نشان داد که از چشم‌انداز منافع پرولتاریا می‌شود موقعیت را نقادانه سنجید. بحث جدی از اقتصاد سیاسی فقط شکل انتقادی می‌یابند (س ۱:۱۰۳-۹۴). مارکس در پیش‌گفتار برگردان روسی *مانیفست* (۱۸۸۲) نیز اساس بحث را بر روشن کردن این نکته گذاشت که درک ما از وضعیت‌ها (و بیان آن‌ها) خاص و تاریخی است، وضعیت‌ها دگرگون می‌شوند، و ما از واقعیت‌هایی که به طور موقت تاثیر دارند، یاد می‌کنیم، و نه از حقیقت‌های قطعی و نهایی. مساله چنین روشن می‌شود که خود مارکس هم در پایان پیش‌گفتار حتی این نکته را که روسیه مرحله‌ی سرمایه‌دارانه‌ی تولید* را به شکل و سیاق کشورهای اروپای غربی از سر خواهد گذراند، یا نهادهای سنتی اشتراکی (از جمله اُبشچینا در کشاورزی) جهشی تاریخی را ممکن می‌کنند، فقط به صورت پرسش مطرح کرد، و البته به آن پاسخی قطعی نداد (ب ۱:۱۰۱-۹۹).

در مورد تاریخ نقادی اقتصاد سیاسی باید نکته‌هایی را که موجب جدل‌های فکری مهمی در میان مارکسیست‌های سده‌ی بیستم شدند، در نظر گرفت. مارکس در آغاز کار فکری‌اش از جمله در *دست‌نوشت‌های ۱۸۴۴* آن‌چه را که بعدها «حرکت علمی» اقتصاد سیاسی بورژوایی خواند چندان جدی نمی‌گرفت، و اقتصاد کلاسیک را به منزله‌ی توجیه شیوه‌های تولید سرمایه‌داری ارزیابی می‌کرد. این علم از نظر او سازنده‌ی پندارهایی ابتدایی درباره‌ی ماهیت تولید و مبادله می‌آمد. اما چنین می‌نماید که پس از آغاز پژوهش گسترده و نظام‌مند اقتصادی‌اش در انگلستان، نظرش در

این مورد تا حدودی عوض شد. به ویژه، بررسی تاریخی او از اندیشه‌های اقتصاد سیاسی کلاسیک که در سه مجلد *نظریه‌های ارزش افزونه* نخست به همت کارل کائوتسکی در سال ۱۹۰۵ منتشر شده‌اند (و در طرح اصلی مارکس بنا بود که به عنوان مجلد نهایی *سرمایه* چاپ شوند)، نکته را بیشتر روشن می‌کند. مارکس به این نتیجه رسید که میان اقتصاد سیاسی کلاسیک و بزرگ‌ترین نمایندگان آن چون ادم اسمیت و دیوید ریکاردو با آن‌چه او «اقتصاد عامیانه» خواند (نوشته‌های کسانی چون جیمز میل، سموئل بیلی، تامس رابرت مالتوس)، تفاوت وجود دارد. اقتصاد عامیانه (که نظریات اقتصادی معاصر با خود مارکس است) توجیه‌کننده‌ی استثمار سرمایه‌داری است، در حالی که کلاسیک‌ها کوشش در شناخت وجه تولید سرمایه‌داری به مثابه یک تمامیّت داشتند. به هر حال، تحلیل تاریخی و انتقادی مقوله‌های اقتصاد سیاسی در مرکز طرح *سرمایه* قرار داشت، و به مارکس امکان داد که رویکرد خود را نقادی اقتصاد سیاسی بخواند.

نک: آگاهی، ایدئولوژی، پراکسیس، دیالکتیک، مشخص|تجریدی.

نقد اقتصاد سیاسی Kritik der Politischen Oekonomie

نک: نقادی

نیاز Bedürfnis

نیازهای انسانی فراتر از نیازهای طبیعی او برای زیستن و ماندن می‌روند. انبوهی نیازهای انسانی به شکل تاریخی ساخته می‌شوند. نیازهای جدید که بر پایه‌ی رفع نیازهای قدیمی شکل می‌گیرند، در هر دوره‌ی تاریخی تولید شکلی تازه می‌یابند. نیازها میان سویه‌ی جمعی زندگی انسان و

منش سوبژکتیو، فردی* و ذهنی زندگی هر فرد ارتباط می‌سازند. نیازها رشد امکان‌ها و توانایی‌های انسان را می‌سازند، و امکان طرح مساله‌ی فرجام و نهایت ویژه‌ی هر سازمان‌دهی بخردانه‌ی تولید* را پیش می‌کشند. نیازها هر بار در هر دوره‌ی تاریخیِ تولید، ماهیت کار را در دل وجه تولید* تعیین می‌کنند.

در *دست‌نوشت‌های ۱۸۴۴* فصلی مهم به مبحث نیازهای انسانی اختصاص یافت. درون‌مایه‌ی نیاز مرتبط است به درون‌مایه‌ی کمیابی. بنا به تعریفی هگلی از طبیعت* هم چون ایده در شکل دیگری، مارکس هم وجود طبیعی را نیازمند به موادی می‌داند که بیرون از او وجود دارند. انسان برای باقی ماندن خود، موجودی نیازمند است: «هستی‌ای که در خارج از خود طبیعت خویش را نداشته باشد، هستی طبیعی نیست» (م۳:۳۳۷). نیاز به عنوان رابطه‌ی انسان طبیعی با طبیعت عینی‌اش در مثالی ساده گرسنگی است: «گرسنگی یک نیاز طبیعی است و به همین دلیل هم به طبیعتی خارج از خودش نیازمند است. باید ابژه‌ای خارج از [سوژه] باشد تا او بتواند خویشتن را ارضاء کند، و سیراب شود. گرسنگی نیاز شناخته‌شده‌ی بدن من برای ابژه‌ای است که در بیرون آن وجود دارد، ابژه‌ای که برای یگانگی و بیان هستی بنیادین آن ضروری است» (م۳:۳۳۷-۳۳۶). در سرمایه‌داری نیازهای من با میزان ثروت و با پول من تعیین می‌شوند (م۳:۳۲۵-۳۲۴). در *سرمایه* رفع نیاز امری اجتماعی دانسته شده که خود زاینده‌ی نیازهایی تازه است. تولید فقط برای نیاز ماده نمی‌سازد. برای ماده هم نیاز می‌سازد. در *ایدئولوژی آلمانی* به نیازها چون اموری تاریخی توجه شد. مارکس شرایط تاریخی رفع نیازها را بررسی کرده است. ساخته شدن نیازها و پاسخ دادن به آن‌ها نیز خود فراشدهایی تاریخی هستند (م۵:۴۴-۴۲،۶۷-۶۵،۷۲،۷۵). در *دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴* نیاز به

پول یگانه نیاز واقعی‌ای دانسته شد که نظام اقتصاد سرمایه‌داری آن را آفریده است (م۳:۳۰۷). در بحث از «قدرت پول در جامعه‌ی مدرن» در همان کتاب، مارکس نشان داد که «هرگاه برای مسافرت پول نداشته باشم، معنای‌اش این است که نیازی هم به سفر ندارم. یعنی نیازی واقعی و تحقق‌پذیر ندارم. اگر تمایل به پژوهش داشته باشم اما پولی برای انجام آن نداشته باشم یعنی تمایلی به پژوهش ندارم. تمایل موثر و راستین ندارم. برعکس، اگر به راستی تمایلی به پژوهش نداشته باشم اما اراده و پول انجام آن را داشته باشم دارای یک تمایل موثر برای انجام آن هستم.» (م۳:۳۲۵).[۱]

نک: اخلاق، تولید، طبیعت، فرد، وجه تولید.

نیروهای تولید **Produktivkräfte**

نک: وجه تولید.

نیروی کار **Arbeitskraft**

یکی از دستاوردهای نظری مهم مارکس در نقد اقتصاد سیاسی تفاوتی است که او میان کار (Arbeit) با نیروی کار (Arbeitskraft) قائل شد. این تفاوت محور اصلی نقادی مارکس از اقتصاد سیاسی هم محسوب می‌شود. نیروی کار آن انرژی (و آن دانایی عملی و توانایی فعال کارگر) است که به وسیله‌ی دستمزد خریداری می‌شود، و بهای آن وسائل

---

۱. یکی از بهترین پژوهش‌ها در مورد نظر مارکس درباره‌ی نیاز کتاب اینس هلر به نام *نظریه‌ی مارکس درمورد نیاز* است. هلر میان نیازهای بیگانه (نیاز به پول، به قدرت) و نیازهای غیربیگانه (نیاز به فرهنگ، به دوستی) تفاوت قائل شده است:

A. Heller, *La Théorie de besoins chez Marx*, Paris, 1976.

ضروری برای ادامه‌ی زندگی کارگر و بازتولید نیروی کار است. این نیروی کار به عنوان یک کالا دارای ارزش مصرف است، و در جریان استفاده از خود سازنده‌ی ارزش بیشتری می‌شود، به بیان مارکس «سرچشمه‌ی ارزش افزونه»* است (س۲:۱۲۱-۱۲۰،۲۴۶-۲۴۵).

کار رابطه‌ی میان انسان و طبیعت،* و رابطه‌ی میان خود انسان‌ها، مفهومی کلیدی در نظریه‌ی اجتماعی مارکس است. مفهوم کار به چند مفهوم متفاوت دیگر امکان ظهور داده است: کار مشخص، کار تجریدی، کار ساده، کار پیچیده، کار مرده، کار زنده ، کار مولّد، و کار غیرمولّد. مارکس طبیعت را «جسم غیرارگانیک انسان» می‌دانست (م۳:۲۷۵). انسان با طبیعت تعامل دارد، و این به معنای بهره‌گیری از آن، و به یاری ابزاری که از مواد خود آن ساخته، دگرگون کردن آن است. این است ریشه‌ی تعریف کار همچون سوخت و ساز (Stoffwechsel (به فرانسوی Métabolisme)، مبنای این سوخت‌وساز «کنش خود انسان» است (س۱:۲۹۳-۲۸۳). کار نه گسستی از طبیعت (به هدف دگرگون کردن آن)، بل «تداوم زندگیِ با طبیعت» است. در فراشد کار، انسان در مناسبتی که با طبیعت می‌یابد، مانند یک «نیروی طبیعی» رفتار می‌کند. در جریان کار، انسان قانون‌های طبیعت را دگرگون می‌کند، و به یاری ابزار، نیرویی فراتر از توانایی‌های جسم خود می‌یابد. کار با ابزار، از کنشی ساده چون چکش زدن تا ایجاد فضای مصنوعی‌ای در آزمایش‌گاه‌ها که در آن قانون‌های طبیعت دگرگون می‌شوند، نشان می‌دهد که منش اصلی کار انسان نیرویی است که در دگرگون‌کردن مواد در جهت سازندگی ترکیب‌هایی تازه دارد. انسان با کار طبیعت را دگرگون می‌کند، و در همین حال ماهیت خود را نیز تغییر می‌دهد، و به توان‌مندی‌هایی امکان بروز می‌دهد که پیش‌تر نهفته بودند. انسان از یک سو در زمان حاضر کار می‌کند، و این «کار زنده» صرف

انرژی جسمانی و فکری اوست، و از سوی دیگر از نتیجه‌های کار گذشته بهره می‌گیرد (به شکل‌های گوناگون، از جمله در ابزار تولید) که این «کار مرده» است. این همه برای استفاده از عوامل طبیعی در جهت رفع نیازهای * موجود انسانی است. کار ماهیتی دوگانه دارد که مارکس چند بار اعلام کرد که خودش برای نخستین بار آن را کشف کرده است (س ۱:۱۳۲). از یک سو «کار مفید» است که مارکس گاه آن را «کار مفید مشخص» می‌خواند، و این کار تولیدکننده‌ی ارزش مصرف است، از سوی دیگر کار تجریدی انسانی است که ارزش مبادله را می‌سازد. همان که مارکس «ارزش کالا» خوانده است.

اکنون به تفاوت‌های انواع کار از نظر مارکس دقت کنیم: ۱) تفاوت میان کار مشخص و کار تجریدی. کار مشخص (Konkrete Arbeit) آن است که ارزش مصرف کالا را تولید می‌کند، اما کار تجریدی (Abstrakte Arbeit) ارزش را ایجاد می‌کند. کار تجریدی صرفِ نیروی جسمانی انسانی است که در تمامی انواع تولید * مشترک است. تعیین کار تجریدی و شکل پولی آن ارزش را بـه عنوان ملاک مطرح می‌کند. کار تجریدی به شکل بی‌میانجی به ساحت اجتماعی تولید بازمی‌گردد. ۲) تفاوت میان کار ساده و کار پیچیده. هر کار پیچیده (Kompliziert Arbeit) به کیفیت داده‌شده‌ی کار ساده بازمی‌گردد. در همین حال، تجزیه‌ی عینی کار پیچیده، به کار ساده (Einfache Arbeit) یک جنبه‌ی مشخص و تاریخی می‌بخشد، و آن را فقط چونان نتیجه‌ی تحلیلی نظری نمایان نمی‌کند. ۳) تفاوت میان کار مرده و کار زنده. کار مرده (Tote Arbeit) کاری است که در گذشته انجام گرفته و اکنون در ابزار مادی تولید تبلور یافته است. این کار در عین حال به مناسبات اجتماعی سلطه که نیروی کار را تابع سرمایه * می‌کنند، عینیّت می‌بخشد. در مقابل، کار زنده (Lebendige Arbeit) آن فعالیت موجودی

است که با به کار بردن ابزار تولید، آفریننده‌ی ارزش افزونه می‌شود. در مناسبات تولید سرمایه‌داری کار مرده بر کار زنده حاکم است. ابزار تولید که متعلق به سرمایه‌دارست از دسترس کارگر تولیدی یعنی دارنده و به کاربرنده‌ی کار زنده خارج‌اند، و تعیین کنندگان راستین منطق و شیوه‌ی تولید مادی هستند. ۴) تفاوت میان کار مولّد و کار غیرمولد. کار مولّد (Produktive Arbeit) کار تولیدکننده‌ی ارزش افزونه است. مارکس با دخالت در جدلی قدیمی میان اقتصاددانان کلاسیک کار مولّد را به یاری جای‌گاه آن و کارکردش در وجه تولیدِ* سرمایه‌داری، و نه بنا به ماهیت فرضی مشخص‌اش (تولید مادی و تولید فکری) تعریف کرد: این کاری است که به آن مزد تعلق می‌گیرد. کار زنی در خانه که به پختن غذا، نظافت خانه، نگهداری کودکان و غیره می‌پردازد در نظام سرمایه‌داری کار غیر مولّد (Unproduktive Arbeit) است. کاری است که در برابر آن هیچ دستمزدی پرداخت نمی‌شود.

تقسیم کار (Arbeitsteilung) مفهوم مهمی است که مارکس در بحث از کار مطرح کرده است. تقسیم کار نمایانگر تمایز و جدایی میان فعالیت بدنی (یدی) و فعالیت فکری است، و سامان کارآیی اقتصادی جامعه و مجموعه‌ی مناسبات اجتماعی‌ای که مشخصه‌ی وجه تولیدند، محسوب می‌شود. تقسیم کار اجتماعی خود با تقسیم بهره‌وری‌های فنی مرتبط است. از سوی دیگر در وجه تولید سرمایه‌داری تقسیم کار در تقابل با تعاون و همبستگی ضروری برای پیشبرد تولید اقتصادی قرار می‌گیرد. تقسیم کار اجتماعی علت شکاف طبقاتی جامعه است. در نتیجه، در اندیشه‌ی مارکس به جامعه‌ی کمونیستی آینده، یعنی جامعه‌ای فاقد طبقه‌ها، تقسیم کار اجتماعی نیز امری از بین‌رفته تلقی می‌شود. برای ما آسان نیست که نظمی اجتماعی و تولیدی را متصور شویم که در آن تقسیم

کار اجتماعی وجود نداشته باشد. این تقسیم (و نتیجه‌های آن چون نظام تخصصی کار تولیدی) شکل طبیعی تولید و کار از نظر ماست. اما مارکس هنر خود را در این می‌دانست که همین شکل‌های طبیعی را ویران کند. با وجود این تصور او از کار در کمونیسم* ناروشن و به آرمان‌های فوریه و سوسیالیست‌های آرمان‌شهری بیشتر نزدیک است تا به یک «پیش‌بینی علمی».

کار به معنای کلی آن از بین نرفتنی است. تا جایی که کار «شرط کلی سوخت و ساز میان انسان و طبیعت دانسته شود، چونان شرط جاودانی زندگی انسان‌ها مطرح است» (س۱:۲۸۳). اما مارکس با توجه به آن ماهیت دوگانه‌ی کار در سرمایه‌داری ناقد «این شکل خاص کار» بود. مارکس در *دست‌نوشت‌های* ۱۸۴۴ همین شکل کار را چون «کارِ بیگانه» مطرح کرد، و آن را «بیان فعالیت در دل بیگانگی*» نامید (م۳:۲۷۳). در *ایدئولوژی آلمانی* نوشت که در کمونیسم «کار حذف می‌شود» (م۵:۴۹-۴۷،۵۴-۵۱). منظور مارکس این نیست که کار به معنای کلی آن، یعنی شرط ضروری تداوم زندگی انسان، و سوخت و ساز با طبیعت، بل کار به معنای نیرویی که در اختیار کاربرنده یا کارگر نیست (یعنی کارِ بیگانه) حذف می‌شود. کاری جدا از انسان، که علیه اوست و فرآورده‌های آن به کارگر تعلق نمی‌گیرد، حذف می‌شود. گوهرِ کار و فعالیت انسانی مسوول بیگانگی نیست. مناسبات اجتماعی‌ای که در دل آن‌ها کار سازمان یافته، سازنده‌ی بیگانگی هستند. حذف این مناسبات به معنای حذف شرایط غیر انسانی کار است. هدف، ایجاد شرایط درست یا انسانی کار است. کار در کمونیسم با لذت یکی می‌شود، و نتیجه‌ی آن در اختیار کسی است که به هر شکل از نیروی کار خود استفاده می‌کند. در گروندریسه نکته باز مطرح شد. کار از بین نمی‌رود محتوای اجتماعی آن مناسبات تولیدی و اجتماعی

ازبین می‌رود که موجب «کارِ بیگانه» است (گ:۴۵۵-۴۵۲). انحلال کار یا طرح «کار رهایی‌بخش و رها شده» به یک معناست. در *سرمایه* کار شرط یا بنیاد ضروری تکامل فرد* دانسته شد. اما در آن مناسبات اجتماعی‌ای که تقسیم کار اجتماعی ازبین می‌رود، و کار از خودبیگانه کنار گذاشته می‌شود، یعنی در شرایطی که «فراسوی شرایط موجود» مطرح‌اند، نیروهای فرد انسان چون هدفی در خود تکامل خواهند یافت، و آن‌جا قلمرو راستین آزادی* انسان آغاز خواهد شد.

بحث مارکس از کار استوار به انسان‌شناسی خاصی است. از دید انسان‌شناسی طبیعت‌گرا انسان نیروی سوبژکتیوی است از خود طبیعت. مارکس هم بر این باورست که سوژه‌ی کارگر یک فرد طبیعی است، و هستی‌ای طبیعی دارد، نخستین شرط ابژکتیو کار او طبیعت، زمین، و جسم غیر ارگانیک خود اوست. فرد وقتی به‌عنوان سوژه مطرح می‌شود، نه فقط جسم ارگانیک است، بل همان جسم غیرارگانیک هم هست. کار تولید شرایط هستی انسان است، و درنتیجه تولید هستی انسان است. اما درست به همین دلیل کار امکان فراتر رفتن از طبیعت را هم فراهم می‌آورد. کمونیسم تمامی پیش‌فرض‌های به اصطلاح طبیعی را محو می‌کند. آن‌ها را ساخته‌ی انسان نشان می‌دهد. منش شبه‌ـطبیعی (naturwuchsige Voraussetzungen) را فاش می‌کند.

نک: ارزش افزونه، بیگانگی، تولید، نیاز، وجه تولید.

واقعیت Wirklichkeit

لفظ Réalité از Realitas لاتین آمده که خودِ آن ریشه در res به معنای «چیز» دارد. Realitas در آثار دونس اسکوتوس در سده‌ی سیزدهم به سخن فلسفی وارد شد، و او آن را همانند معادل «هستی» به کار برد. در

فلسفه‌ی او، و پس از او، تفاوت دقیقی میان این لفظ با «فعلیّت» (به انگلیسی Actuality) و با «وجود» (به انگلیسی Existence) یافت نمی‌شد. در فلسفه‌ی مدرن و دکارتی هم دشوار بتوان میان آن‌چه هست و آن‌چه واقعیت دارد تفاوت قائل شد. واقعیت همواره مفهوم دیگری را پیش روی ما قرار می‌دهد: حقیقت. لفظی که فرانسویان در برابر «حقیقت» به کار می‌برند یعنی Vérité از لفظ لاتینی Veritas به همین معنا آمده، و در یونانی aletheia خوانده می‌شد، که بنا به تاویل مشهور مارتین هایدگر «نا-پوشیدگی» معنا می‌داد. مشهورترین معنای «حقیقت» هم‌خوانی میان گزاره با امر واقعی بود که در تمام سده‌های میانه رایج بود، و امروز مورد انتقاد بسیاری از فیلسوفان است.

واقعیت از دیدگاه سنتی قدیمی در فلسفه یعنی هر آن چه هست، مجموعه‌ی هستندگان، و مناسبات میان آن‌ها، و نیز مجموعه‌ی رویدادها حتی رویدادهای ذهنی. واقعیت در برابر امور غیر واقعی قرار می‌گیرد. اما این امور چیستند؟ چون غیر واقعی خوانده می‌شوند دارای صفتی هستند و محمول موضوعی به حساب می‌آیند. همان‌طور که تصور من از اسبِ شاخ‌دار، که در سر من، یا در بیان زبانی من وجود دارد، شکلی از واقعیت است هرچند که هیچ اسبِ شاخ‌داری در جهان بیرون موجود نیست. چون تخیّل و موضوع‌های فکر و پندار را هم دست‌کم به عنوان اموری ذهنی واقعیت بدانیم، گام به ورطه‌ای دیگر می‌نهیم. باید آماده باشیم که آن تعریف آغازین ما از واقعیت خدشه‌دار شود.

مارکس به معنای دقیق واژه یک رئالیست بود. او با قاطعیت در *دست‌نوشت‌های* ۱۸۴۴ اعلام کرد که یک هستنده‌ی غیر ابژکتیو یک ناهستنده است: «هستنده‌ای که در خارج از خود ابژه‌ای نداشته باشد، هستنده‌ی ابژکتیو نیست. هستنده‌ای که خود ابژه‌ای برای کسی دیگر

نباشد، دارای هیچ هستی‌ای برای ابژه‌ی خود نیست. یعنی رابطه‌ای ابژکتیو نیست. هستی‌اش ابژکتیو نیست. یک هستنده‌ی غیر ابژکتیو یک ناهستنده است» (م۳:۳۳۷). از نظر مارکس واقعیت یک امر فلسفی پیچیده یا مفهومی نظری نیست که محتاج شاخ و برگ باشد، یا برای کشف آن ناگزیر باشیم که زحمت زیادی بکشیم. واقعیت جهانی است که در آن زندگی می‌کنیم، همین چیزها و افرادند، و همه‌ی آن اموری که پیش چشمان ما جریان دارند. هرچند در بیشتر موارد ما آن امور را نمی‌فهمیم، و به جای آن اموری خیالی را که خودمان ساخته‌ایم قرار می‌دهیم. در *فقر فلسفه* مارکس با انکارِ قاطع هرگونه ضرورت خیال‌پردازی وظیفه‌ی اصلی «نظریه‌پردازان پرولتاریا» را چنین تعیین کرد که به «پیکار پرولتاریا که در پیش چشمان‌شان جریان دارد» دقت کنند، و بکوشند تا «تبدیل به سخن‌گویان آن شوند» (م۴:۱۷۷). در *مانیفست* هم اعلام کرد که نتیجه‌های نظری‌ای که کمونیست‌ها به دست می‌آورند فقط بیان کلی مناسبات راستینی است که در برابر چشم‌های‌شان جریان دارد (*مآ-۶:۵۱۹*). کارل کُرش در کتاب *مارکسیسم و فلسفه* به درستی اعلام کرده که ماهیت علمِ* مدرنی که مارکس به آن باور داشت و از دیدگاه نظری تدوین‌اش می‌کرد «بیان کلی جنبش هرروزه‌ی پرولتاریا»، یعنی «بیان سرراست واقعیت» است.[1] مارکس همانند دانش‌مندان پوزیتیویست دوران‌اش برای واقعیت ارزش زیادی قائل بود، و آن را در برابر پندارهای ایدئولوژیک و افسانه‌پردازی‌هایی که خبر از اموری غیر واقعی می‌دهند، قرار می‌داد. او از سوسیالیسم آرمان‌شهری نقد می‌کرد که چرا نظریه‌پردازان‌اش نیروی خیال‌خود را به جای تحلیل واقعیت امور قرار داده‌اند. او کار خودش را

---

1. K. Korsch, *Marxism and Philosophy*, trans. F. Halliday, New York, 1970, p.57.

علمی می‌خواند زیرا از واقعیت پیش روی‌اش آغاز می‌کرد. مدام «راز و رمزگرایی» را در فلسفه* و اقتصاد سیاسی به نقد می‌کشید. از نظر او نظریه‌ای که از پیش‌نهاده‌های واقعی آغاز نکند بی‌ارزش بود، و در *ایدئولوژی آلمانی* بارها تاکید کرد که خودش از پیش‌نهاده‌های واقعی آغاز می‌کند، و تکامل واقعی امور را در نظر می‌گیرد، و هرگز حاضر نیست پندارها یا آرزوهای خود را جانشین واقعیت کند.

این رئالیسم مارکس البته ماتریالیستی بود. به این دلیل که مدام از شرایط مادی و موجود یاد می‌کرد، و سروکارش با «تولید زندگی راستین» بود (م۵:۳۱). تولید مواد و شرایط ضروری برای پیشبرد تولید* در هر وجه تولیدی* پیش‌نهاده‌ای واقعی است که به هیچ رازو رمزی بازنمی‌گردد. ماتریالیسمِ* مارکس در ناتورالیسم زیست‌شناسانه و پیشازیست‌شناسانه ریشه نداشت. روش ماتریالیستی او استوار به پیش‌نهاده‌ای دیگر هم بود. ما در کنش و فعالیت با ترکیبی از امور طبیعی و امور اجتماعی روبروییم. این می‌تواند گیج‌کننده باشد. همواره باید به یاد داشته باشیم که اندیشه‌های ما زاده‌ی شرایط موجود و واقعی و مادی هستند. یعنی بنا به وضعیت موجود امور شکل می‌گیرند، و در نتیجه منش تاریخی دارند.

مارکس با پیش کشیدن اهمیت کنش انسانی راه‌هایی تازه در فلسفه گشود، و برداشت قدیمی از واقعیت را دگرگون کرد. اما در مورد مفهوم حقیقت چنین نکرد. او به حکم قدیمی ارسطویی و متافیزیکی وفادار ماند که حقیقت هم‌خوانی میان برداشت‌های مفهومی یا بیانی از امری واقعی با خود این امر است. آن‌چه در فلسفه‌ی سده‌های میانه Adequatio rei et intellectus نامیده می‌شد. انطباق بازنماییِ* مفهومی و واقعیت در سده‌ی بیستم مورد انتقاد هایدگر قرار گرفت. مارکس، اما به این برداشت مدرسی نقدی نداشت. وفاداری او به برداشت قدیمی از حقیقت وفاداری

به هگل بود. اما نوآوری‌اش در کشف اهمیت پراتیک راه را برای ما می‌گشاید. امر عینی باید موضوع عمل باشد تا امر عینی شناخته شود. حقیقت به اموری بازمی‌گردد که در عمل اثبات شوند. در عمل و پراتیک است که انسان حقیقت را می‌یابد. مارکس در «نهاده‌هایی درباره‌ی فوئرباخ» (نهاده‌ی دوم) نوشت: «مساله‌ی این که آیا حقیقت ابژکتیو می‌تواند به اندیشه‌ی انسان اطلاق شود یا نه مساله‌ای نظری نیست، بل مساله‌ای عملی است. انسان باید حقیقت را اثبات کند، یعنی واقعیت و قدرت را، و این جهانی بودن اندیشه‌اش را در عمل اثبات کند. مجادله درباره‌ی واقعیت یا غیرِواقعیت اندیشه، که منزوی از عمل باشد، به طور ناب یک بحث مدرسی است» (م۵:۴).

مارکس به عنوان یک فیلسوف رئالیست به امور حقیقی‌ای بیرون از انسان باور داشت. امور مادی، چیزها، رخدادها، و موضوع تجربه‌ها اموری واقعی هستند. اما کار مارکس به فهم و بیان این نکته پایان نگرفت. برداشت او از واقعیت برداشتی ساختارگرایانه بود. او با مناسبات میان پدیدارها سروکار داشت و نه با پدیده‌ها. سرمایه* یک مناسبت اجتماعی، و امری است واقعی. مناسبات تولیدی روابطی اجتماعی و سازنده‌ی پیکار واقعی طبقاتی واقعی هستند. تضاد میان نیروهای تولید و مناسبات تولید امری است واقعی. مارکس در *فقر فلسفه* نوشته بود: «جامعه، مناسبات اجتماعی‌ای است که استوارند بر تضادهای طبقاتی. این مناسبات روابطی میان فرد* با فرد نیستند، بل روابطی میان کارگر و سرمایه‌دار، میان کارگر کشاورزی و زمین‌دار، و غیره‌اند. این مناسبات را حذف کنید، جامعه را حذف کرده‌اید» (م۶:۱۵۹). ده سال بعد هم در گروندریسه نوشت: «هیچ چیز از این اشتباه بزرگ‌تر نیست که اقتصاددانان و سوسیالیست‌ها نیز وقتی جامعه را در حد مناسبات اقتصادی بررسی

می‌کنند، مرتکب آن می‌شوند. جامعه از افراد شکل نگرفته است، بل مجموعه‌ی مناسباتی است که درون آن‌ها افراد جای گرفته‌اند. برده بودن یا شهروند بودن منش‌های اجتماعی هستند. مناسباتی میان افراد انسان الف و ب هستند. انسان الف در خود که برده نیست، او در جامعه، و از طریق جامعه، برده است» (گ:۲۶۵-۲۶۴). کنش‌های افراد که در نگاه نخست واقعیت‌هایی ساده‌اند برای مارکس در مناسبات درونی جای می‌گیرند، اجتماعی می‌شوند. چنان که در گروندریسه نوشت: «افراد ساخته‌ی جامعه‌اند» (گ:۸۳). پدیده‌های انسانی واقعیت‌هایی اجتماعی هستند. این مبنای هستی‌شناسی رئالیستی مارکس است.
نک: ایدئولوژی، بت‌وارگی کالاها، پراکسیس، علم.

وجه تولید Produktionsweise

وجه تولید ساختار بنیادین اقتصادی و اجتماعی جامعه است. مجموعه‌ی آن مناسبات اجتماعی و اقتصادی‌ای است که امکان رشد نیروهای تولید را فراهم می‌آورند. وجه تولید وحدت تناقض‌آمیز میان نیروهای تولید و مناسبات اجتماعی تولید،* و نیز دربردارنده‌ی نهادهای ایدئولوژیک و سیاسی‌ای است که در آن‌ها مناسبات اقتصادی پیش می‌روند. وجه تولید یک تمامیّت تاریخی است که شکل زندگی اقتصادی و تولید مادی جامعه را روشن می‌کند. این مفهوم به قلمرو اقتصاد محدود نمی‌شود بل پدیدارهای فراساختاری* و شیوه‌های زندگی اجتماعی و سیاسی و فرهنگی مردم را هم در برمی‌گیرد. به همین دلیل، مارکس در موارد زیادی مفهوم وجه تولید را با مفهوم «صورت‌بندی اقتصادی ـ اجتماعی» (Ökonomische Gesellschaftsformation) به یک معنا به کار می‌برد. اصطلاح اخیر شاید دقیق‌تر هم باشد زیرا با کاربرد واژه‌ی «اجتماعی»

بر اهمیت آن پدیدارهای فراساختاری تاکید می‌شود. به هر حال، چنین می‌نماید که در نوشته‌های مارکس وجه تولید، صورت‌بندی اقتصادی ـ اجتماعی (و نیز «صورت‌بندی اقتصادی») به یک معنا به کار رفته‌اند.

مارکس به مراحل تاریخی متفاوت درون یک وجه تولید هم باور داشت. برای نمونه در بحث از وجه تولید سرمایه‌داری از «سرمایه‌داری تجاری»، «سرمایه‌داری مانوفاکتوری»، و «سرمایه‌داری صنعتی» یاد کرد. مفهوم وجه تولید، منش تاریخی یک ساختار پویا را که بیان کارکردهایی متفاوت در دل یک امر واحد است (نیروهای تولید، مناسبات تولید، ایدئولوژی*) نشان می‌دهد. مارکس منش ارگانیک هر وجه تولید، و به طور خاص سرمایه‌داری را در نظر داشت. البته بخش عظیمی از نوشته‌های او درباره‌ی وجه تولید سرمایه‌داری است، اما درباره‌ی وجوه تولیدی دیگر یعنی صورت‌بندی‌های اقتصادی و اجتماعی تاریخی نیز مطالب مهمی از او باقی مانده‌اند.

کارکرد وجه تولید به عنوان مفهومی کلیدی در برداشت ماتریالیستی از تاریخ این است که توصیفی از بنیاد* یا مبنای (Basis) اقتصادی صورت‌بندی‌های گوناگون تاریخی ارائه می‌کند. بنا به «پیش‌گفتار ۱۸۵۹» هر وجه تولید چنین مشخص می‌شود که مرتبط است (Entsprechung) با حدی از رشد نیروهای تولید، و رابطه‌ی این نیروها با مناسبات تولید (Produktionsverhältnisse). مناسبات تولید مجموعه‌ی (die Gesammheit) مناسبات اجتماعی‌ای است که فراشد تولید را مشروط به خود می‌کنند. نیروهای تولید که مارکس آن‌ها را Produktivkräfte می‌خواند، در برابر اصطلاح انگلیسی Productive powers of labour به کار رفته که در آثار ادم اسمیت و دیوید ریکاردو نیز مورد استفاده

بود. نیروهای تولید مجموعه‌ی ابزار کار و نیروی کار* هستند که ویژه‌ی یک دوره‌ی معیین و خاص تولیدند. آن‌ها در مناسباتی اجتماعی که خصلت‌نمای این دوره است گرد می‌آیند. مفهوم مهم دیگر در فهم وجه تولید «کار اجتماعی» (gesellschaftliche Arbeit) است. وجه تولید چگونگی سامان‌یافتن این کار اجتماعی است (د:۲۱). این که نیروی کار چه رابطه‌ای با ابزار تولید دارد، نکته‌ی مرکزی در این بحث است (س ۱:۳۳۸).

در *دست‌نوشت‌های ۱۸۴۴* مفهوم «وجه تولید» نه به عنوان اسم بل چون عبارتی آمده است: Weise der Produktion (م۳:۲۹۶)، و در *ایدئولوژی آلمانی* «وجه زندگی» خوانده شده، و اشاره‌ی مارکس هم به شیوه‌های زندگی مادی در دوره‌های مختلف بود (م۵:۳۲). مارکس در آن آثار چنین نظر داد که انسان‌ها سویه‌های متفاوتی از هستی مادی و فکری خود را می‌سازند، از جمله دین، خانواده، دولت، حقوق، اخلاق،* علم،* هنر. این همه هیچ نیستند جز شکل‌های خاص یک صورت بندی اصلی که همان تولید اجتماعی باشد (م۳:۲۷۵،۲۹۷). در نتیجه، شیوه‌ی زندگی و وجه تولید یکی هستند. این مباحث مفهوم مناسبات تولید را در اندیشه‌ی مارکس دقیق‌تر کردند. در *فقر فلسفه* مارکس به رابطه‌ی میان مناسبات تولید با مالکیت پرداخت. مفهومی که در *ایدئولوژی آلمانی* به عنوان «موقعیت افراد در تولید» آمده بود به معنای شکل مشخص مناسبات مالکانه بر ابزار تولید است. البته خود مالکیت چه در معنای حقوقی‌اش و چه آن مفهومی که مورد نظر مارکس بود هنوز به دقت مورد بحث قرار نگرفته است. در سرمایه‌داری «تصاحب» ابزار تولید یعنی به خود تخصیص دادن آن، همان مالکیت است. مارکس در *فقر فلسفه* نوشته: «در هر دوره‌ی تاریخی مالکیت به‌گونه‌ای متفاوت و در مجموعه‌ای از مناسبات اجتماعیِ به کلی متفاوت، تکامل می‌یابد. تعریف مالکیت

بورژوایی چیزی جز ارائه‌ی بیانی از تمامی مناسبات اجتماعی تولید نیست. کوشش برای ارائه‌ی تعریفی از مالکیت چون رابطه‌ای مستقل مقوله‌ای متمایز، ایده‌ای تجریدی* و جاودانی، هیچ نیست مگر پنداری متافیزیکی و حقوقی» (م۶:۱۹۷).

از سوی دیگر، مفهوم وجه تولید درک ماتریالیستی مارکس از تاریخ را دقیق کرد. فیلسوفان تاریخ، جانشینی دوره‌های تاریخی را به بحث می‌گذارند. مارکس اما از جانشینی وجوه تولید یا صورت‌بندی‌های اقتصادی ـ اجتماعی یاد می‌کرد. بنا به تاویل‌های مکانیکی و جبرگرایانه از کار مارکس رشته‌ی معیینی از وجوه تولید در طول تاریخ* بر اساس پیشرفت نیروهای تولید و رشد امکان‌ها و دستاوردهای مادی انسان از پی یک‌دیگر پدید می‌آیند. این تاویل که در دوران استالین میان تاریخ‌نگاران رسمی اتحاد شوروی رایج شد، و از طریق نفوذ تعیین‌کننده‌ی حزب کمونیست اتحاد شوروی راهنمای کار نظری مارکسیست‌های کشورهای دیگر هم شد، چنین بود که تمامی جوامع بشری در زمان‌های گوناگون از مراحل تاریخی زیر گذشته‌اند، و در هر مرحله یکی از وجوه تولید زیر شکل مسلط را داشته است: کمونیسم اوّلیه، برده‌داری، فئودالیسم، سرمایه‌داری، کمونیسم* (نخست «سوسیالیسم در یک کشور» و بعد کمونیسم). در نتیجه، برای تمام ملت‌ها و کشورها این مراحل ثابت تاریخی قابل تشخیص است. چین و فرانسه هر دو از مراحل برده‌داری و فئودالیسم گذر کرده‌اند، اما هر کدام به شکل خاصی.

نخستین مشکل چنین تاویل مکانیکی و جبرگرایانه‌ای از کار مارکس این بود که از خود او نوشته‌های مهمی در دست‌اند (از جمله در گروندریسه) که چنین شِمای تک‌خطی تکامل تاریخ را نفی می‌کنند. او از وجوه تولید متفاوتی در جامعه‌های مختلف یاد کرد (از جمله وجه تولید

آسیایی، وجه تولید ژرمنی، وجه تولید اسلاو و...)، و در نامه‌های خود به هواداران روسی‌اش امکان نظری جهش روسیه از «مرحله»ی سرمایه‌داری را نفی نکرد، و در شماری از نوشته‌های خود هرگونه برداشت تکخطی تکامل تاریخی را مورد انتقاد قرار داد. نادرست خواهد بود که وجوه تولید پیشاسرمایه‌داری را زنجیره‌ای از وجوه تولید بدانیم که در گستره‌ای جهانی به ترتیب از پی هم پدیدار می‌شوند. برعکس، مارکس صورت‌بندی‌های مختلفی را پیش کشید که در آن‌ها جوامع مختلف از کمونیسم اوّلیه به وجوه گوناگونی گذر کرده‌اند. او چنین نمی‌اندیشید که هر دگرگونی‌ای در حکم پیشرفت است، و آن مسیر تک خطی را هم رد می‌کرد. تاریخ از قبیله‌ها در مرحله‌ی کمونیسم اوّلیه آغاز شد، اما تاریخ هر ملت و جامعه‌ای از راهی خاص رفت. بری هیندس و پل هرست در کتاب *وجوه تولید پیشاسرمایه‌داری* (۱۹۷۵) کمونیسم اوّلیه را یک وجه تولید دانستند که فقط دو سویه داشت: سویه‌ی اقتصادی و سویه‌ی ایدئولوژیک، جایی که تصمیم‌های درباره‌ی توزیع مواد گرفته می‌شدند. استوار به پژوهش‌های مردم‌شناس مارکسیست کلود ملاسو[1] آن‌ها تفاوت‌هایی میان آن جوامع که به طور عمده استوار به شکار بودند، قائل شدند. این جامعه با آغاز شیوه‌های تولید کشاورزی از نظر ساختاری دگرگون شدند. پس از مالکیت کلی و همگانی جوامع اوّلیه، شکل‌های تکامل‌یافته‌تری از مالکیت اشتراکی مستقیم رشد یافتند (وجوه تولید شرقی و اسلاو در نوشته‌های مارکس مطرح شده‌اند). در دوران گذاری که در هر جامعه شکل خاصی داشت، انواع گوناگون آرایش طبقاتی جامعه‌ها پدید آمدند، و صنایع دستی رشد یافتند، و زندگی شهری آغاز شد. هیچ

---

1. C. Meillasoux, "From Reproduction to Production", in: *Economy and Society*, no.1, 1972, pp.93-105.

الگوی یکه یا فراتاریخی یکتایی در مورد این دوران گذار نمی‌توان یافت، و کار ما فقط می‌تواند بررسی اسناد تاریخی‌ای باشد که شاید راه‌گشای فهم گونه‌های متفاوت وجوه تولید آسیایی و ژرمنی بشوند.

وجه تولید آسیایی استوار به مالکیت جمعی برخی ابزار تولید، مالکیت خصوصی (یا گروهی استوار به مناسبات خانوادگی) بر زمین، و قدرتِ* استبدادی دولت بود که امکان‌های محدود کشاورزی (به ویژه امکان‌های محدود آبیاری زمین‌ها) را ممکن و توزیع می‌کرد. با کتاب *استبداد شرقی* کارل ویتفوگل این بحث مارکس یک بار دیگر و به صورت جدی‌تری مطرح شد.[1] در ۱۹۶۴ اریک هابسباوم برگزیده‌ای از نوشته‌های مارکس درباره‌ی وجوه اقتصادی پیشاسرمایه‌داری را با همین عنوان منتشر کرد، و بخش‌هایی از گروندریسه و آثار دیگر مارکس برای نخستین بار در دسترس خوانندگان انگلیسی زبان قرار گرفتند. پیش‌گفتار خود هابسباوم هم خواندنی و جدی بود.[2] البته، می‌توان با تحلیل و نظر مارکس در مورد وجه تولید آسیایی یا وجوه تولید پیشاسرمایه‌داری موافق نبود، و آن‌ها را نادقیق ارزیابی کرد، اما یک نکته به نظر قطعی می‌آید: مارکس در بحث از جوامع آسیایی منکر شکل‌گیری وجه تولید فئودالی (به شیوه‌ی شناخته‌شده‌ی اروپایی) بود. در نتیجه، آن تصور تک‌خطی تکامل تاریخ که به او نسبت داده‌اند، درست نیست. نکته با توجه به نوشته‌های مارکس در مورد وجه تولید ژرمنی و وجه ولید اسلاو، و آن‌چه خود او «وجه تولید باستانی» خواند، برجسته‌تر مطرح می‌شود.

نک: بنیاد|فراساختار، تاریخ، تولید، تعیین‌کنندگی.

---

1. K. A. Wittfogel, *Oriental Despotism*, Yale University Press, 1963.

2. E. Habsbawm, Introduction to: K. Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations*, London, 1964, pp.9-65.

هستی اجتماعی Gesellschaftliches Sein

نک: پراکسیس.

هستیِ نوعی Gattungswesen

در آغاز سده‌ی نوزدهم، فیلسوفان، شاعران و هنرمندان (به ویژه رمانتیک‌ها) علیه جهانی که در آن همه چیز به کالا تبدیل شده، و انسان چندپاره شده، و ارزش او تا حد کارایی یک شیی کاهش یافته، اعتراض داشتند، و مدام در مورد جدایی انسان از گوهرش بحث می‌کردند. نمونه‌ای مشهور در سخن فلسفی، مفهوم «هستی نوعی» لودویگ فوئرباخ است که به‌گمان او انسان مدرن در زندگی اجتماعی‌اش از گوهر خود دور مانده؛ و فردگرایی حتی این نکته را هم از چشم‌ها پنهان کرده است. او می‌نوشت که انسان «هستی نوعی» خود را از یاد برده، و در نتیجه به توانایی‌های خود بی‌باور شده است. تعریف او از هستی نوعی آن نحوه‌ی زندگی خوانا با گوهر انسان است. به نظر فوئرباخ بیگانگیِ* انسان از گوهرش جایی اوج می‌گیرد و در نتیجه بهتر قابل فهم است که بیگانگی دینی مطرح شود. این‌جا، انسان توانایی‌های خود را که ناشی از هستی نوعی اوست، به خدا که از نظر فوئرباخ آفریده‌ی انسان است، به عنوان هستی متعالی نسبت می‌دهد. هگلی‌های جوان معنای مفهوم نوع یا ژانر (Gattung) را در نقادی دین فوئرباخ و نیز دیوید اشتراوس می‌یافتند. اشتراوس معتقد بود که در شریعت مسیح فرد* در تقابل با «نوع انسان» مطرح شده است. او نیز چون فوئرباخ مفهوم انسان نوعی یا مفهوم کلی انسان را بیش از هر چیز نمایانگر گوهر انسان می‌دانست. انسان به این دلیل که به انسانیّت تعلق دارد انسان است. گوهر آدمی گوهری نامتناهی است. اما هر فردِ انسان متناهی است. در نتیجه ما باید انسانیّت راستین هر

انسان را بیابیم. در این راه خواست (اراده)، خرد و قلب هرکس نمایانگر تعلق اوست به نوع انسان.

مارکس جوان انسان را «مجموعه‌ی نیروهای نوعی» می‌دید (م۳:۲۷۵). او می‌گفت که انسان فقط و به سادگی یک هستنده‌ی طبیعی نیست، بل یک هستی نوعی است که براساس همین منش نوعی خود عمل می‌کند (م۳:۳۳۷). درنتیجه، مارکس در آغاز کار فکری‌اش مفهوم فوئرباخ از «هستی نوعی» را بدون انتقاد، در *دست‌نوشت‌های* ۱۸۴۴ به کار برد. اما در بحث بیگانگی اساس کار خود را بر آن استوار نکرد. او نگفت که انسان نسبت به هستی نوعی خویش بیگانه شده است، بل به یاری مفهوم «کار بیگانه» بحثی تازه را آغاز کرد (م۳:۲۷۷). بیگانگی نه دوری انسان از گوهر انسانی‌اش بل زندگی او بر زمینه‌ی تعیین‌کننده‌ی مناسبات اجتماعی و تولیدی معیینی است. می‌توان گفت که تفاوت میان انسان چون فرد و انسان گروهی و جمعی‌ای که در *مساله‌ی یهود* مطرح شده، نیز از جمله نخستین نشانه‌های نقد مارکس از مفهوم هستی نوعی است، که «امر اجتماعی» را به منزله‌ی نوع معرفی می‌کند. کمونیسم* آن موقعیت تاریخی‌ای است که در آن گردآمدنِ تولیدکنندگان هم‌بسته، شرط رهایی هر فرد را ممکن می‌کند.

موسی هس در *گوهر پول* (۱۸۴۳) مساله‌ی نوع را در تحلیل تمایز میان انسان همچون انسان خصوصی یا شخصی، و انسان همچون «هستنده‌ای همگانی (Gemeinwesen)» پیش کشید. مارکس متاثر از این بحث می‌گفت که حقوق سیاسی دمکراتیک مدرن فقط متوجه فرد انسان است، و نه انسان همچون موجودی متعلق به نوع انسان. حق یک آدم مطرح می‌شود و گویی حقوق هر فرد سرانجام حقوق مجموعه خواهد بود. اما این جا میان حق سیاسی و حقوق اجتماعی تفاوت وجود دارد. انسان چون

موجودی نوعی است همواره فراتر از فردیّت خود می‌رود. تعلق او به جمع محدودیت‌هایی در کار فردی او ایجاد می‌کند. انسان به صورت فردی مستقل و دارای خودرایی نیست (Selbstständigkeit) (م۳:۱۶۴). از این‌رو مارکس به دنبال هس میان انسانِ نوعی و جامعه این‌همانی قائل می‌شد. در جامعه است که نیروهای راستین انسان تحقق می‌یابد. در این برداشت فوئرباخ، هس و مارکس گوهر آدمی چونان امری ذات‌باورانه مطرح شده، و غیر تاریخی است. گویی هر آدمی در هر دوره‌ی تاریخی دارای همین گوهر نوعی است. اگر چنین برداشتی ممکن شده به این دلیل است که فراشد تاریخ* همچون فراشدی فرجام‌شناسانه در نظر گرفته شده که فراشد تحقق گوهر و ذات انسان است. در نتیجه، تاریخ هم تاریخ جهانی است. در دست‌نوشت‌های ۱۸۴۴ از «تاریخ جهانی» یاد شده، و البته بحث از هگل و اشاره هم به اوست (م۳:۳۴۰).

مارکس در «نهاده‌هایی درباره‌ی فوئرباخ» مفهوم ذات‌باورانه‌ی هستی نوعی را به کلی رد کرد. او در «نهاده‌ی ششم» نشان داد که انسان گوهری تجریدی* و فراتاریخی ندارد، بل گوهر انسان مجموعه‌ی مناسبات اجتماعی و تاریخی‌ای است که در آن‌ها شکل گرفته است، فرد را نباید حامل تجریدی نهایی یعنی نوع دانست، برعکس، مناسبات اجتماعی به طور تاریخی تعیین‌کننده‌ی فهم انسان هستند، و طرح گوهر و هستی نوعی از بیگانگی اندیشه‌ی فلسفی نسبت به واقعیت نتیجه می‌شوند. «نهاده‌هایی درباره‌ی فوئرباخ» و *ایدئولوژی آلمانی* نقادی رادیکالی به انسان‌گرایی فوئرباخ محسوب می‌شوند، و مفهوم او را از انسان نوعی و هستی نوعی بی‌اعتبار می‌کنند. در آثاری که مارکس از آن پس نوشت مناسبات اجتماعی جای‌گاه شکل‌گیری تعریف‌های تاریخی از انسان معرفی شدند. او چند بار تکرار کرد که این مناسبات پیش‌نهاده‌های

مشخص هر تعریف از انسانیّت محسوب می‌شوند. این‌سان نقد فلسفه* که در *خانواده‌ی مقدس* آغاز شد و در *ایدئولوژی آلمانی* پیش رفت، به طور ضروری به نفی نظریه‌ی مفهوم هستی نوعی منجر شد.

برخی از ناقدان بر این باورند که به رغم این همه، مارکس همواره برداشتی از «انسان کامل» داشت، هستنده‌ای که در جامعه‌ی کمونیستی آینده پدید خواهد آمد. می‌گویند که مارکس در این خیال‌پردازی هم با روشن‌گران و سوسیالیست‌های آرمان‌شهری شریک بود. به قول ارنست فیشر: «اندیشه‌ی مارکس در جریان زندگی او شکل‌های بسیار متنوعی به خود گرفت اما آن‌چه به عنوان آغازگاه کار فکری‌اش مطرح شد تا پایان کارش هم باقی ماند، و آن امکان دست‌یابی به انسان کامل بود».[1] مارکس در پایان زندگی‌اش در یادداشتی درباره‌ی آدلف واگنر اقتصاددانی که در آن زمان تا حدودی شهرت داشت (و امروز به کلی از یاد رفته) نوشت: «خاستگاه روش تحلیلی من انسان نیست. بل دورانی اجتماعی است که در پیکر اصطلاح‌های اقتصادی تعریف می‌شود. این روش به طور کامل با روش استادان دانشگاه‌های آلمان تفاوت دارد».[2] این عبارت از نظر لویی آلتوسر بسیار مهم است. زیرا به‌گمان او به تمامی بدفهمی‌هایی که مارکس جوان و انسان‌گرای پیرو فوئرباخ، موجب آن‌ها شده بود، پایان می‌دهد. اما دشوار بتوان قبول کرد که متن کوتاه مارکس در بحث از آدلف واگنر دربردارنده‌ی حقیقتی روش‌شناسانه و مفهومی است که سبب می‌شود ما درکی درست از مارکسِ دانشمند بیابیم، اما همین حقیقت در حجم عظیم

---

1. E. Fischer, *Marx in His Own Words*, trans. A. Bostock, London, p.15.

2. K. Marx, "Notes critiques sur *le Traité d'économie politique* d' Adolph Wagner" (1880), in: *Oeuvres, Économie*, ed. M. Rubel, Bibliothéque de la Pléiade, paris, 1968, p.1546.

نوشته‌های قبلی مارکس به روشنی مطرح و بیان نشده بود. انبوهی از نوشته‌های مارکس وجود دارند (از جمله گروندریسه) که چنان ادعایی را نفی می‌کنند. با وجود این باید انصاف داشت، و این توجه مارکس به انسان را نه به عنوان خیال‌پروری درباره‌ی جامعه‌ی کمونیستی آینده، بل تدقیق مفهوم گوهر انسان هم‌چون مجموعه‌ی مناسبات اجتماعی و تاریخی دانست، و این را برجسته کرد. این نکته راهنمای روش‌شناسانه‌ی کار مارکس شد، و نه تصویرهایی خیالی و رویایی از انسان آینده. تصویرهایی که حتی ناقد بزرگ فلسفه و اندیشه‌ی مدرن یعنی نیچه هم، پس از مارکس، گرفتار آن شده بود. او با طرح «ابرانسان» در برابر «واپسین انسان» به دام خیال‌پروری افتاده بود.

نک: پراکسیس، فرد، نیروی کار، مناسبات تولید.

هنر Kunst

نک: زیبایی‌شناسی.

گاه‌نامه‌ی فلسفی

دوره‌ی یکم: فلسفه‌ی کارل مارکس

۱۸۰۰ انتشار *نظام ایدئالیسم استعلایی* از فریدریش ویلهلم یوزف فون شلینگ.

۱۸۰۴ تولد لودویگ فوئرباخ.

۱۸۰۷ *پدیدارشناسی روح* گئورگ ویلهلم فریدریش هگل.

۱۸۰۹ تولد پیر ژزف پرودون.

درباره‌ی آزادی انسانی شلینگ.

۱۸۱۲-۱۳ انتشار دو مجلد *علم منطق* هگل.

۱۸۱۴ تولد میخاییل باکونین.

۱۸۱۷ سه مجلد *دانشنامه‌ی علوم فلسفی* هگل.

۱۸۱۸ تولد کارل مارکس در شهر تریر در راین‌لندِ پروس. پدرش هرشل مارکس یهودی بود، از خاندانی دینی، که در سال ۱۸۱۶ به دلیل شرط حرفه‌ی وکالت پروتستان شد و نام هاینریش را برگزید.

۱۸۲۰ تولد فریدریش انگلس.

عناصر فلسفه‌ی حق هگل.

۱۸۲۵ تولد فردیناند لاسال.

۱۸۲۷ چاپ جدید *دانشنامه‌ی علوم فلسفی* هگل.

۱۸۳۰-۳۵ مارکس در دبیرستان تحصیل کرد.

۱۸۳۱ مرگ هگل.

۱۸۳۵ مارکس در ماه اکتبر وارد دانشگاه بن، مرکز روشنفکری منطقه‌ی راین شد. رشته‌ی اصلی‌اش حقوق بود و رشته‌ی دوم ادبیات. به باشگاه شاعران جوان پیوست و زندگی جوانانه و شادی داشت.

زندگی مسیح، دیوید فریدریش اشتراوس.

۱۸۳۶ مارکس بن را ترک کرد، و در ماه سپتامبر وارد دانشگاه برلین شد. شاگرد ساوینی حقوق‌دان مشهور و مدافع مکتب تاریخی حقوق شد. در درس‌های ادوارد گانز شاگرد مشهور هگل نیز شرکت کرد. گانز تاویلی آزادی‌خواهانه از اندیشه‌های هگل داشت، و درس‌های هایدلبرگ او (۱۸۱۸) را برجسته می‌کرد. گانز به مارکس نوشته‌های سن‌سیمون و سوسیالیست‌های آرمان‌شهری را معرفی کرد.

۱۸۳۷ مارکس پرده‌ی نخست نمایشی غم‌انگیز به نام «اولانم» را نوشت، و تصمیم به نوشتن رمانی طنزآمیز گرفت. شعر هم می‌سرود. شعرها و نوشته‌های ادبی او بی‌ارزش‌اند.

مارکس دوستی عمیقی با برونو بوئر استاد یزدان‌شناسی به هم زد و همین او را به باشگاه هگلی‌های جوان راهنمایی کرد. با اندیشه‌های خداناشناسانه و ماتریالیسم بیشتر آشنا شد. آغاز دوستی مارکس با آرنولد روگه.

۱۸۳۸ مرگ هاینریش مارکس در ماه مه.

درآمدی به علم تاریخ اگوست سیزکفسکی.

۱۸۳۹ *تفاوت میان فلسفه‌ی طبیعی دمکریتوس و اپیکوروس* رساله‌ی پایان‌نامه‌ی رشته‌ی فلسفه، نوشته‌ی مارکس.

فلسفه‌ی کنش موسی هس.

۱۸۴۰ سه مجلد *نقادی متون مسیحی* برونو بوئر.

۱۸۴۱ گوهر مسیحیت فوئرباخ.

۱۸۴۲ مقاله‌های مارکس در Rheinische Zeitung، که مشهورترین آن‌ها درباره‌ی قانون‌های دزدی چوب و سانسور نشریه‌ها بود. یکی از پایه‌گذاران این نشریه‌ی لیبرال آلفرد روتنبرگ بود. مارکس در ژوئن سردبیر این نشریه شد. نخستین ملاقات مارکس و فریدریش انگلس که مقاله‌هایی در نشریه نوشته بود.

مارکس در نوامبر به طور علنی علیه هگلی‌های جوان موضع گرفت.
نهاده‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی آینده فوئرباخ.

۱۸۴۳ توقیف Rheinische Zeitung در ۲۱ ژانویه. مارکس با جنی فون وستفالن دوست کودکی‌اش، از خانواده‌ای اشرافی، ازدواج کرد. آن‌ها در اکتبر به پاریس مهاجرت کردند.
نگارش *درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل* مارکس، از مارس تا اوت، اما تا سال ۱۹۲۷ منتشر نشد.
انتشار Deutsch-Französiche Jahrbücher با همکاری مارکس و آرنولد روگه در ماه دسامبر.
درباره‌ی مساله‌ی یهود بوئر.
انتشار *درباره‌ی مساله‌ی یهود* مارکس در Deutsch-Französiche Jahrbücher

۱۸۴۴ انتشار *درآمدی به نقد فلسفه‌ی حق هگل. پیش‌گفتار* مارکس در Deutsch-Französiche Jahrbücher، در ژانویه. این نخستین متنی است که مارکس درباره‌ی پیکار طبقاتی و نقش بنیادین پرولتاریا نوشت.
نخستین ملاقات مارکس و باکونین در ماه مارس.
دست‌نوشت‌های اقتصادی ـ فلسفی مارکس که مشهور به *دست‌نوشت‌های ۱۸۴۴* نیز هست (آن را *دست‌نوشت‌های پاریس* نیز می‌خوانند). این متن تا دهه‌ی ۱۹۳۲ منتشر نشد.
در پایان اوت انگلس به پاریس رفت. همراه با مارکس به نگارش یادداشت‌هایی انتقادی به هگلی‌های جوان، و به ویژه برونو بوئر و ادگار بوئر پرداختند، که دو ماه بعد به پایان رسید، و عنوان کامل آن *خانواده‌ی مقدس، یا انتقادی بر نقادی نقادانه. علیه برونو بوئر و هم‌کاران او* است که به *خانواده‌ی مقدس* مشهور است. مارکس آن را به یاری استعاره‌ای موسیقایی «اثری جدلی برای چهاردست» نامید. این آغاز همکاری مارکس و انگلس بود که چهل سال به درازا کشید.
من و خویشتن ماکس استایرنر.

۱۸۴۵ اخراج مارکس از فرانسه (به درخواست سفیر پروس هومبولت) در فوریه.

مهاجرت به بروکسل.

«نهاده‌هایی درباره‌ی فوئرباخ»، مارکس.

وضعیت طبقه‌ی کارگر در انگلستان انگلس.

آغاز نگارش یادداشت‌هایی نوشته‌ی مارکس و انگلس در بروکسل که در ۱۹۳۲ با عنوان کامل *ایدئولوژی آلمانی، نقد فلسفه‌ی مدرن آلمانی چنان که در آثار بیان‌گران آن فویرباخ، ب. بوئر و استایرنر آمده، و نقد سوسیالیسم آلمانی بنا به آثار پیامبران گوناگون آن* منتشر شدند، و به نام مختصر *ایدئولوژی آلمانی* مشهورند.

۱۸۴۶ *فلسفه‌ی فقر یا نظام تناقض‌های اقتصادی* پرودون.

۱۸۴۷ *فقر فلسفه، پاسخ به کتاب فلسفه‌ی فقر آقای پرودون* مارکس.

نگارش *مانیفست حزب کمونیست* مارکس و انگلس در نوامبر و دسامبر، و عضویت آن‌ها در «اتحادیه‌ی کمونیست‌ها»

کار دستمزدی و سرمایه سخنرانی مارکس در دسامبر که در آن برای نخستین بار مفهوم ارزش افزونه به بحث گذاشته شده است

۱۸۴۸ انقلاب اروپایی. بازگشت موقت مارکس به آلمان انقلابی

مقاله‌های مارکس درباره‌ی انقلاب در Neue Rheinische Zeitung که خود او آن نشریه را منتشر می‌کرد

انتشار *مانیفست حزب کمونیست*، مارکس و انگلس، به عنوان سند اصلی «اتحادیه‌ی کمونیست‌ها»

۱۸۴۹ شکست انقلاب و توقف انتشار Neue Rheinische Zeitung در آلمان

مهاجرت مارکس به پاریس و اخراج مجدد او. سفر مارکس به لندن، و آغاز اقامت او در آن‌جا تا پایان زندگی. آغاز دشواری‌های شدید مالی خانواده‌ی مارکس.

۱۸۵۰ انتشار نشریه‌ی اقتصادی Neue Rheinische Zeitung در مهاجرت. آغاز پژوهش‌های مفصل مارکس درباره‌ی اقتصاد.

پیکار طبقاتی در فرانسه از ۱۸۴۸ تا ۱۸۵۰ مارکس، در چند شماره‌ی نشریه‌ی اقتصادی Neue Rheinische Zeitung. نخستین بار به صورت جزوه در ۱۸۹۵ منتشر شد. شرح پیشرفت و شکست انقلاب ۱۸۴۸ در فرانسه تا

سرکوب کامل انقلاب به دست ارتش کاوینیاک.

جنگ دهقانی در آلمان انگلس. شرح جنگ‌های سی‌ساله و پیدایش جنبش اصلاح دین.

انقلاب و ضد انقلاب در آلمان انگلس. شرح انقلاب ۱۸۴۸ در آلمان که نخست به نام مارکس منتشر شد.

۱۸۵۱ هجدهم *برومر لویی بناپارت* مارکس، که نخست به عنوان پنج مقاله نوشته شده بودند.

۱۸۵۲ آغاز همکاری مارکس با New York Daily Tribune، که تا ۱۸۶۱ ادامه یافت.

۱۸۵۲-۵۷ سال‌های بسیار دشوار زندگی مارکس و خانواده‌اش. زندگی در فقر کامل و مرگ چهار فرزند او.

۱۸۵۳ همکاری مارکس با People's paper نشریه‌ی چارتیست‌ها.

۱۸۵۴ تولد کارل کائوتسکی.

۱۸۵۶ تولد گئورگی پلخانف.

۱۸۵۷-۵۸ نگارش *گروندریسه، مبانی نقد اقتصاد سیاسی (نخستین طرح)* مارکس از اکتبر ۵۷ تا مارس ۵۸. متن این پژوهش (در دو بخش اصلی مشهور به «فصل پول» و «فصل سرمایه») تا ۱۹۳۹-۴۱ منتشر نشد.

۱۸۵۸ مارکس با دقت *علم منطق* هگل را از سر خواند.

نگارش *درآمدی به نقد اقتصاد سیاسی* از اکتبر ۵۸ تا فوریه ۵۹.

۱۸۵۹ انتشار *درآمدی به نقد اقتصاد سیاسی* در ژوئن. پیش‌گفتار این متنِ مهم مشهور است به: «پیش‌گفتار ۱۸۵۹».

اصل انواع چارلز داروین.

رساله‌ای درباره‌ی آزادی جان استوارت میل.

۱۸۶۰-۶۶ نگارش بخش اعظم *سرمایه* بنا به طرحی چهار مجلدی.

۱۸۶۱-۶۳ نگارش *نظریه‌های ارزش افزونه* مارکس، تاریخ اندیشه‌های اقتصادی و نقد اقتصاد عامیانه.

۱۸۶۲ *دوران حاضر و رابطه‌اش با طبقه‌ی کارگر* لاسال.

۱۸۶۴ پایه‌گذاری انجمن بین‌المللی کارگران (بین‌الملل نخست) میان گرایش‌های

گوناگون کارگری (هواداران چارتیست‌ها، هوادارن پرودون، آنارشیست‌ها و شخص باکونین، و هواداران مارکس) در لندن در ۲۸ سپتامبر. خطابه‌ی مارکس در بین‌الملل. او در بین‌الملل فعالیت جدی و دائمی داشت.

مرگ لاسال.

سرمایه و کار لاسال.

۱۸۶۵ مرگ پرودون.

سخنرانی مارکس با عنوان *مزد بهاء سود* در مجمع همگانی بین‌الملل در لندن، که به صورت جزوه‌ای هم منتشر شد.

۱۸۶۷ انتشار مجلد نخست *سرمایه* مارکس، با عنوان کامل *سرمایه، نقد اقتصاد سیاسی، فراشد تولید سرمایه* در هامبورگ (نشر میسنر).

۷۰–۱۸۶۸ نگارش بخش‌های مهمی از مجلدات دوم و سوم *سرمایه*.

۱۸۷۰ تولد ولادیمیر لنین.

تولد رزا لوکزامبورگ.

دو گزارش مارکس به بین‌الملل درباره‌ی جنگ پروس و فرانسه.

۱۸۷۱ کمون پاریس.

جنگ داخلی در فرانسه مارکس، بر اساس سه گزارش او به بین‌الملل. (گزارش سوم در ناریخ ۳۰ مه ۱۸۷۱).

قطعنامه‌ی کنش سیاسی طبقه‌ی کارگر مارکس.

۱۸۷۲ انشعاب در بین‌الملل اوّل.

مرگ فوئرباخ.

آماده کردن چاپ دوم *سرمایه*.

چاپ جدید *مانیفست*.

۱۸۷۳ مقدمه‌ی چاپ دوم *سرمایه*.

۱۸۷۴ *دولت‌گرایی و آنارشی* باکونین.

یادداشت‌های انتقادی مارکس به *دولت‌گرایی و آنارشی* باکونین.

۱۸۷۵ مرگ میخاییل باکونین.

نامه‌ی مارکس به هواداران‌اش در حزب کارگری آلمان در انتقاد به برنامه‌ی پیشنهادی هوادان لاسال به کنگره‌ی گوتا، مشهور به *نقد برنامه‌ی گوتا*،

مهم‌ترین متنی که مارکس در آن درباره‌ی کمونیسم بحث کرد.
بازنگاری بخش‌هایی از *سرمایه* برای ترجمه‌ی فرانسوی.
خواندن بخش‌هایی از *دیالکتیک طبیعت* انگلس.

۸۳-۱۸۷۶ نگارش «یادداشت‌های مردم‌شناسی» مارکس.
نگارش «اسنادی درباره‌ی روسیه» مارکس.

۱۸۷۷ *آیین اقتصادی مارکس* کائوتسکی.

۱۸۷۸ انتشار *آنتی دورینگ* انگلس.

۱۸۷۹ تولد لئون تروتسکی.
تولد ژزف استالین.

۱۸۸۰ *سوسیالیسم علمی و سوسیالیسم ناکجاآبادی* انگلس.

۱۸۸۱ مرگ جنی مارکس بر اثر سرطان.

۱۸۸۲ بیماری برونشیت مارکس شدت گرفت، سفر او به الجزایر و جنوب فرانسه.
مرگ دخترش جنی که همسر سوسیالیست فرانسوی شارل لونگه شده بود. دختر دومش لورا همسر پل لافارگ سوسیالیست فرانسوی شده بود. دختر سوم الئونور در لندن فعالیت سیاسی داشت.

۱۸۸۳ مرگ کارل مارکس در خواب بعدازظهر، در ۱۴ مارس. گور او در گورستان «هایگیت» لندن است.
نگارش *دیالکتیک طبیعت* انگلس.
سوسیالیسم و پیکار سیاسی پلخانف.

دوره‌ی دوم: پیدایش مارکسیسم.

۱۸۸۴ *سرچشمه‌ی خانواده، مالکیت خصوصی، و دولت* انگلس.

۱۸۸۵ تولد گئورگ لوکاچ.
انتشار جلد دوم *سرمایه* مارکس، با عنوان *سرمایه، نقد اقتصاد سیاسی، فراشد گردش کالا*.

۱۸۸۶ *لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان* انگلس.

۱۹۱۴-۱۸۸۹ فعالیت بین‌الملل دوم.

۱۸۹۰ انتشار «نقد برنامه‌ی گوتا» مارکس.

آغاز انتشار نشریه‌ی Neue Zeit کارل کائوتسکی.

۱۸۹۱ تولد آنتونیو گرامشی.

سرچشمه‌ی سوسیالیسم آلمانی ژان ژورس.

۱۸۹۳ تولد مائوتسه‌دون.

درباره‌ی ماتریالیسم تاریخی فرانتس مرینگ.

۱۸۹۵ مرگ انگلس.

درباره‌ی تکامل دیدگاه مونیستی به تاریخ پلخانف.

۱۸۹۶ انتشار مجلد سوم سرمایه مارکس، با عنوان *سرمایه، نقد اقتصاد سیاسی، فراشد تولید سرمایه‌داری به‌مثابه‌ی یک کل*.

درباره‌ی مفهوم ماتریالیستی تاریخ، آنتونیو لابریولا.

۱۸۹۷ *بن‌بست نظام مارکسیستی*، فرانتس بوهم-باورک.

۱۸۹۸ تولد برتولت برشت.

۱۸۹۹ *سوسیالیسم نظری و سوسیال‌دمکراسی عمل‌گرا* ادوارد برنشتین

اصلاح اجتماعی یا انقلاب رزا لوکزامبورگ.

۱۹۰۰ پایه‌گذاری «ایسکرا» نشریه‌ی لنین و پلخانف.

پاسخ به برنشتین کائوتسکی.

۱۹۰۲ انشعاب در حزب سوسیال‌دمکرات روسیه.

چه باید کرد؟ لنین.

رساله‌ای درباره‌ی مفهوم ماتریالیستی تاریخ لابریولا.

۱۹۰۴ *پاسخ به انتقادهای بوهم باورک* رودلف هیلفردینگ.

۱۹۰۵ انقلاب روسیه.

نگارش کتاب ۱۹۰۵ تروتسکی.

برآیندها و چشم‌اندازها تروتسکی.

۱۹۰۵-۱۰ انتشار *نظریه‌های ارزش افزونه* مارکس به تدوین کائوتسکی.

۱۹۰۸ *سرچشمه‌های مسیحیت* کائوتسکی.

تعمق‌هایی درباره‌ی خشونت ژرژ سورل.

۱۹۰۹ *راه به سوی قدرت* کائوتسکی.

ماتریالیسم و آمپیروکریتیسیسم لنین.

۱۹۱۰ سرمایه‌ی *مالی* هیلفردینگ.

۱۹۱۳ کشته‌شدن ژان ژورس.

انباشت سرمایه رزا لوکزامبورگ.

۱۹۱۴ *امپریالیسم آخرین مرحله‌ی سرمایه‌داری* لنین.

۱۸-۱۹۱۴ نخستین جنگ جهانی.

انشعاب در بین‌الملل دوم به دلیل سیاست رهبری‌اش در هواداری از جنگ.

دوره‌ی سوم: مارکسیسم روسی و مخالفان آن.

۱۹۱۶ *دفترهای فلسفی* لنین (جلد ۳۸ مجموعه‌ی *آثار* لنین).

۱۹۱۷ انقلاب روسیه.

دولت و انقلاب لنین.

درباره‌ی انقلاب روسیه لوکزامبورگ.

۱۹۱۸ مرگ پلخانف.

تولد لویی آلتوسر.

کارل مارکس فرانتس مرینگ.

دمکراسی و دیکتاتوری کارل کائوتسکی.

۱۹۱۹ کشته شدن رزا لوکزامبورگ.

دمکراسی و نظام حقوقی ماکس آدلر.

الفبای کمونیسم نیکلای بوخارین و پروبزاژنسکی

کمونیسم و تروریسم تروتسکی

۱۹۲۰ *اقتصاد دوران گذار* بوخارین

۱۹۲۱ سیاست اقتصادی جدید در روسیه‌ی شوروی

۱۹۲۲ *روح آرمان‌شهر* ارنست بلوخ.

۱۹۲۳ به قدرت رسیدن فاشیست‌ها در ایتالیا.

تاریخ و آگاهی طبقاتی لوکاچ.

مارکسیسم و فلسفه کارل کُرش.

۱۹۲۴ مرگ لنین.

۱۹۲۵ *کانت و مارکسیسم* ماکس آدلر.

انتشار *دیالکتیک طبیعت* انگلس.

۱۹۲۷ شکست جنبش انقلابی در چین و سرکوب خونین کمونیست‌ها.

۱۹۲۸ آغاز نگارش *دفترهای زندان* گرامشی.

۱۹۲۸ آغاز برنامه‌ی پنج‌ساله‌ی اتحاد شوروی.

۱۹۲۹ *انقلاب مداوم* تروتسکی.

مارکسیسم و فلسفه‌ی زبان میخاییل باختین (با نام مستعار و. ن. ولوشینف)

۱۹۳۱-۳۳ *تاریخ انقلاب روسیه* تروتسکی.

۱۹۳۲ مرگ ادوارد برنشتین.

بنیان‌گذاری «انجمن پژوهش‌های اجتماعی در فرانکفورت».

آغاز انتشار برخی از آثار مهم مارکس چون *ایدئولوژی آلمانی* و *دست‌نوشت‌های اقتصادی ـ فلسفی* ۱۸۴۴.

۱۹۳۳ به قدرت رسیدن نازی‌ها در آلمان.

۱۹۳۴-۴۰ *کتاب پاساژها* والتر بنیامین.

۱۹۳۵ *سرچشمه‌های دوران ما* ارنست بلوخ.

۱۹۳۶ سیاست جبهه‌ی خلق کمینترن

۱۹۳۶-۳۸ دادرسی‌های مسکو و آغاز اعدام گارد قدیمی بلشویک‌ها.

۱۹۳۷ مرگ آنتونیو گرامشی.

جبهه‌ی ضد ژاپنی کمونیست‌های چین با گومین‌دانگ.

۱۹۳۸ اعدام بوخارین، و بسیاری از مبارزان قدیمی در رهبری حزب کمونیست روسیه.

مرگ کائوتسکی.

فلسفه‌ی هنر کارل مارکس میخاییل لیفشیتز.

نگارش *هگل جوان* لوکاچ.

«برنامه‌ی انتقالی برای انقلاب سوسیالیستی» تروتسکی.

انقلابی که به آن خیانت شد تروتسکی.

کارل مارکس کُرش.

ماتریالیسم تاریخی استالین.

۱۹۳۹ «نهاده‌هایی درباره‌ی فلسفه‌ی تاریخ» بنیامین.

۱۹۳۹-۴۰ انتشار گروندریسه مارکس

۱۹۳۹-۴۵ دومین جنگ جهانی.

جنبش مقاوت ضد فاشیستی در سراسر اروپا.

۱۹۴۰ کشته شدن تروتسکی.

ماتریالیسم تاریخی هانری لوفور.

۱۹۴۱ *خرد و انقلاب* هربرت مارکوزه.

۱۹۴۲ *نظریه‌ی تکامل سرمایه‌داری* پل سوییزی.

۱۹۴۴ *دیالکتیک روشنگری* تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر.

۱۹۴۵ پایان جنگ دوم. انفجار بمب‌های اتمی در هیروشیما و ناگازاکی.

آغاز رویارویی شوروی و غرب. نخستین جوانه‌های جنگ سرد.

اوج گرفتن قدرت کمونیست‌ها در ایتالیا و فرانسه.

دوره‌ی چهارم: مارکسیسم غربی.

۱۹۴۶ *پژوهش‌هایی در تکامل سرمایه‌داری* موریس داب.

۱۹۴۷ *انسان‌گرایی و ترور* موریس مرلوپونتی.

نظریه‌ی انسان‌گرایی اثباتی گالوانو دلاولپه.

۱۹۴۸ آغاز انتشار *دفترهای زندان* گرامشی.

هگل جوان لوکاچ.

۱۹۴۹ پیروزی انقلاب چین.

سوژه/ابژه، روشن‌گری درباره‌ی هگل بلوخ.

۱۹۵۰ جنگ کره و شدت گرفتن جنگ سرد.

۱۹۵۱ جنبش کارگری در آلمان شرقی و سرکوب آن.

اخلاق کوچک آدورنو.

مارکسیسم و زبان‌شناسی استالین.

۱۹۵۲ *سرمایه‌داری، سوسیالیسم و دمکراسی* جوزف شومپیتر.

۱۹۵۳ مرگ ژزف استالین.

۱۹۵۴-۵۹ *اصل امید* بلوخ.

۱۹۵۵ *خدای پنهان* لوسین گلدمن.

مخاطرات دیالکتیک مرلوپونتی.

نقد ذوق دلاولپه.

ارس و تمدن مارکوزه.

پژوهش‌هایی درباره‌ی مارکس و هگل ژان هیپولیت.

۱۹۵۶ سرکوب انقلاب مجارستان به دست نیروهای پیمان ورشو. کشته شدن ایمره‌ناگی.

مرگ برتولت برشت.

اندیشه‌ی کارل مارکس ژان-ایو کالوز.

۱۹۵۷ *کارل مارکس* بلوخ.

روسو و مارکس دلاولپه.

۱۹۵۸ *فرهنگ و جامعه ۱۹۵۰-۱۷۸۰* ریموند ویلیامز.

مارکسیسم شوروی مارکوزه.

۱۹۵۸-۵۹ انقلاب کوبا.

۱۹۵۸-۷۰ آغاز انتشار *کارل مارکس و فریدریش انگلس* اگوست کورنو.

۱۹۵۹ *مقاله‌های مارکسیسم و هگل* لوچو کولتی.

ایدئولوژی و جامعه کولتی.

مونتسکیو، سیاست و تاریخ آلتوسر.

۱۹۶۰ *نقد خرد دیالکتیک* ژان پل سارتر.

ماکس وبر و کارل مارکس: نقد وجود تاریخی کارل لوویث.

۱۹۶۱ *مبانی اخلاقی مارکسیسم* اژن کامنکا.

مارکس اندیشمند تکنیک کستاس آکسلّس.

۱۹۶۲ *نظریه‌ی اقتصاد مارکسیستی* ارنست مندل.

نظریه‌ی سیاسی فردگرایی مالکانه سی. بی. مکفرسون.

مفهوم طبیعت در آثار مارکس آلفرد اشمیت.

۱۹۶۳ *زیبایی‌شناسی* لوکاچ.

مفهوم انسان نزد مارکس اریش فروم.

انسان و سوسیالیسم ارنستو چه‌گوارا.

۱۹۶۳-۷۵ جنگ ویتنام.

۱۹۶۴ *روسو و مارکس* دلاولپه.

انسان تک‌ساحتی مارکوزه.

سرمایه‌ی انحصاری سوییزی و پل باران.

وجوه تولید پیشاسرمایه‌داری مارکس با پیش‌گفتار اریک هابسباوم.

۱۹۶۵ *برای مارکس* آلتوسر، اتین بالیبار و دیگران.

خواندن سرمایه آلتوسر.

فلسفه و سیاست در سوسیالیسم گایو پتروویچ.

دیالکتیک نزد مارکس ماریو دال‌پرا.

۱۹۶۵-۷۰ اوج جنگ‌های چریکی در آمریکای لاتین.

۱۹۶۶ انقلاب فرهنگی چین.

جامعه‌شناسی مارکس لوفور.

علوم اجتماعی و فلسفه گلدمن.

دیالکتیک منفی آدورنو.

هستی‌شناسی هستی اجتماعی لوکاچ.

۱۹۶۷ *دیالکتیک مشخص* کارل کوزک.

انقلاب در انقلاب رژی دبره

۱۹۶۸ جنبش اعتصابی و دانشجویی در اروپا.

درباره‌ی مارکس میهاییلو مارکوویچ.

شکل‌گیری طبقه‌ی کارگر در انگلستان ادوارد تامسن.

اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی کارل مارکس شلومو آوینری.

سرچشمه‌های سرمایه‌ی مارکس رومن روسدولسکی.

نفی‌ها مارکوزه.

لنین و فلسفه آلتوسر.

۱۹۶۹ *هستی‌شناسی هستی اجتماعی* لوکاچ.

رساله‌ای درباره‌ی رهایی مارکوزه.

کارل مارکس و هگلی‌های جوان دیوید مک‌للان.

مبارزات چریکی در شهرها کارلوس ماریگلا.

۱۹۷۰ انتخابات همگانی شیلی. پیروزی حزب سوسیالیست شیلی به رهبری

سالوادر آلنده مارکسیست.

نظریه‌ی بیگانگی مارکس ایستوان مشاروس.

«ایدئولوژی و دستگاه دولتی تولید ایدئولوژی»، آلتوسر.

مارکس پیش از مارکسیسم مک‌للان.

نظریه‌ی انقلاب مارکس جوان میشل لووی.

۱۹۷۱ ملی کردن صنایع در دولت جبهه‌ی خلق شیلی.

مرگ گئورگ لوکاچ.

مارکسیسم و صورت فردریک جیمسون.

کارل مارکس، رساله‌ی زندگی‌نامه‌ی اندیشگرانه ماکسیمیلین روبل.

۱۹۷۲ *شکل‌گیری اندیشه‌ی اقتصادی کارل مارکس* ارنست مندل.

دانش و بهره‌ی انسانی یورگن هابرماس.

۱۹۷۳ کودتای شیلی و کشته‌شدن آلنده.

کارل مارکس مک‌للان.

سوسیالیسم مارکس آوینری.

مارکسیسم و هنر مینارد سولومون.

نظریه‌ی زیبایی‌شناسی آدورنو.

۱۹۷۴ مقاله‌ی «مارکسیسم و دیالکتیک» کولتی.

مارکس در باغ اپیکور فرنسین مارکوویت.

طبقات در سرمایه‌داری معاصر نیکوس پولانزاس.

۱۹۷۵ پیروزی انقلاب ویتنام.

آغاز فعالیت‌های گروه‌های بریگاد سرخ در ایتالیا و بادر ـ ماینهوف در آلمان.

آغاز مجدد بحث مارکسیستی درباره‌ی تروریسم و اخلاق.

انتشار مجموعه‌ی مارکس *درباره‌ی روش* تدوین ترل کرور.

درباره‌ی ارزش پیر سالاما.

وجوه تولید پیشاسرمایه‌داری بری هیندس و پل هرست.

۱۹۷۶ مرگ مائوتسه‌دون.

دو مجلد *مارکس* میشل هانری.

تاملاتی در مارکسیسم غربی پری اندرسن.

بازسازی ماتریالیسم تاریخی هابرماس.

۱۹۷۷ *مارکسیسم و ادبیات* ویلیامز.

آغاز انتشار *نظریه‌ی انقلاب کارل مارکس* هال دریپر.

مارکسیسم و سیاست رالف میلیباند.

سیاست و ایدئولوژی در نظریه‌ی مارکسیستی ارنستو لاکلائو.

دوره‌ی پنجم: بازاندیشی به فلسفه‌ی مارکس.

۱۹۷۸ *نظریه‌ی تاریخ کارل مارکس* جی آ. کوهن.

فقر نظریه تامسن.

جریان‌های اصلی مارکسیسم لسک کولاکوفسکی.

جلد نخست *چارراه هزارتو* کورنلیوس کاستوریادیس.

۱۹۷۹ *پنج پژوهش ماتریالیسم تاریخی* اتین بالیبار.

۱۹۸۰ *بحران مارکسیسم* کولتی.

استدلال‌هایی درون مارکسیسم انگلیسی اندرسن.

مسائل ماتریالیسم و فرهنگ ویلیامز.

مارکس، انگلس و انقلاب ۱۸۴۸ فرناندو کلودین.

۱۹۸۱ اوج گرفتن فعالیت اتحادیه‌ی همبستگی در لهستان.

کارل مارکس آلن وود.

۱۹۸۲ *آیا مارکسیسم آینده‌ای دارد؟* الکس کالینیکس.

تاریخ مارکسیسم، تدوین هابسباوم.

مارکسیسم و فلسفه کالینکس.

نظریه‌ی همگانی استثمار و طبقه جان رومر.

مارکس فراسوی مارکس آنتونیو نگری.

۱۹۸۴ انتشار نشریه‌ی Actuel Marx.

تحلیل کردن مارکس ر. میلر.

۱۹۸۵ *معنا دادن به مارکس* جُن الستر.

سخن فلسفی مدرنیته یورگن هابرماس.

با سرمایه چه باید کرد؟ فلسفه، اقتصاد و سیاست در سرمایه‌ی مارکس ژاک

بیده.

فرهنگ *نقادانه‌ی مارکس* ژرژ لابیکا و ژرار بنسوسان.

هژمونی و استراتژی سوسیالیستی ارنستو لاکلائو و شانتال موف.

۱۹۸۶ *درس‌های ایدئولوژی و آرمان‌شهر* پل ریکور.

۱۹۸۷ *نقد کار* ژان ماری ونسن.

۱۹۸۹ *نیروی ایدئولوژی* مشاروس.

۱۹۹۰ مرگ آلتوسر.

اوج گرفتن جنبش دمکراتیک در شوروی و اروپای شرقی.

نظریه‌ی مدرنیته بیده.

سرمایه‌داری تاریخی امانوئل والرشتاین.

تعمق‌های تازه درباره‌ی انقلاب در دوران ما تدوین ارنستو لاکلائو.

ابژه‌ی والای ایدئولوژی اسلاووی ژیژک.

۱۹۹۱ سقوط کمونیسم شورویایی در اتحاد شوروی و اروپای شرقی.

ایدئولوژی زیبایی‌شناسانه تری ایگلتون.

درآمدی بر ایدئولوژی ایگلتون.

کار دیونیزوسی مایکل هارت و آنتونیو نگری.

مارکس فراسوی مارکس، درس‌هایی درباره‌ی گروندریسه آنتونیو نگری.

۱۹۹۲ آغاز جنگ‌های بالکان.

مارکس اندیشمند امر ممکن میشل واده.

اندیشه‌ی سیاسی مارکس موریس باربیه.

۱۹۹۳ *اشباح مارکس* ژاک دریدا.

فلسفه‌ی مارکس بالیبار.

۱۹۹۴ *نظریه‌های ارزش* کلود موشو.

۱۹۹۵ کنگره‌ی بین‌المللی مارکس در پاریس (بیده).

بحران کار تدوین بیده و ژاک تکسیه.

جامعه‌شناسی مارکس ژان پیر دوراند.

فراسوی سرمایه مشاروس.

قدرت سازنده نگری.

مارکس و فکر انتقاد امانوئل رنو.

مارکس ناهنگام دانیل بن‌سعید.

۱۹۹۷ نیروی سازنده نگری.

۱۹۹۸ دومین کنگره‌ی بین‌المللی مارکس در پاریس.

۱۹۹۹ نظریه‌ی همگانی بیده.

۲۰۰۰ مارکس، یک نقادی از فلسفه ایزابل گارو.

امپراتوری هارت و نگری.

مارکس ۲۰۰۰ ا. کووه‌لاکیس.

۲۰۰۲ مارکسیسم مارکس ریموند آرن.

مارکس و پسران ژاک دریدا.

مارکس دمکرات، دست‌نوشت‌های ۱۸۴۳ اتین بالیبار و ژرژ روله.

دگرسانی‌های مارکس جوان ۱۸۴۸-۱۸۴۱ ژان لویی لاکاسکاد.

فرهنگ مارکس معاصر بیده و کووه‌لاکیس.

۲۰۰۳ انقلاب و فلسفه از کانت تا مارکس اوستاش کولاکیس.

نمایه‌ی مدخل‌ها

فارسی به فرانسوی و انگلیسی

آرمان‌شهر Utopie /Utopia

* آزادی / ضرورت
Liberté nécessité /Freedom Necessity

* آگاهی Conscience /Consciousness

آگاهی طبقاتی Conscience de classe
/Class Consciousness

ابزار تولید Moyens de production /
Means of production

* اخلاق Morale /Moral

ارزش Valeur /Value

* ارزش افزونه
Survaleur /Surplus-value

ازخودبیگانگی
autoaliénation /Self-alienation

استثمار Exploitation /Exploitation

* ایدئولوژی Idéologie /Ideology

بازتاب Reflet / Reflection

بازتولید Reproduction /Reproduction

* بازنمایی
Represantation /Representation

* بت‌وارگیِ کالاها
Fétichisme de la marchandise
/Fetishism of Commodities

* بحران Crise /Crisis

* بنیاد/فراساختار Base Superstructure
/Base Superstructure

* بیگانگی Aliénation /Alienation

* پراکسیس Praxis /Praxis

پرولتاریا Prolétariat /Proletariat

* پیکار طبقاتی
Lutte des classes /Class Struggle

* تاریخ Histoire /History

تجریدی Abstrait/Abstract

تضاد Contradiction /Contradiction

* تعیین‌کنندگی
Détermination /Determinacy
تقسیم کار Division du Travail/ Division of Labour
* تولید Production /Production
حقیقت Vérité /Truth
* خردباوری
Rationalisme /Rationalism
* خودگردانی
Autogestion /Self-management
دولت État /State
* دیالکتیک
Dialectique/Dialectics
دیکتاتوری پرولتاریا
Dictature du prolétariat /Dictatorship of Proletariat
رئالیسم Réalisme /Realism
رهایی Émancipation /Emancipation
* زبان Langue /Language
* زیبایی‌شناسی
Esthétique /Aesthetics
* سرمایه Capital /Capital
سرمایه‌داری Capitalisme / Capitalism
سوسیالیسم Socialisme /Socialism
* سیاست Politique /Politics
شیی‌شدگی Réification/Reification
صورت‌بندی اقتصادی ـ اجتماعی
Formation économique et sociale /Économic and Social Formation
ضرورت Nécessité /Necessity
طبقه Classe /Class
* طبیعت Nature /Nature
* علم Science /Science
فراساختار
Superstructure /Superstructure
* فرد Individus /Individual
فعالیت Activation /Activity
* فلسفه Philosophie /Philosophy
* قانون گرایشی
Loi tendentielle /Tendentious Law
* قدرت Pouvoir /Power
کار Travail /Labour
کار افزونه Surtravail /Surplus labour
* کمونیسم
Communisme /Communism
کنش Action/ Action
کنش تاریخی
Action historique /Historical action
* ماتریالیسم
Matérialisme /Materialism
* مشخص/تجریدی
Concrete Abstract /Concret Abstrait
مناسبات تولید
Rapport de production /Relations of Production
نظریه Théorie /Theory
نفی Négation /Negation
* نقادی Critique /Critic
نقد اقتصاد سیاسی
Critique de l'économie politique / Critique of Political Economy
* نیاز Besoins /Need

نیروهای تولید
Forces productives /Productive forces

نیروی کار
Force de travail / Labour-Power

واقعیت Réalité /Reality

وجه تولید Mode de production /Mode of production

هستی اجتماعی
Être social /Social being

هستی نوعی
Être générique /Generic being or Species-being

هنر Art /Art

انگلیسی به فارسی

Abstract تجریدی
Action کنش
Activity فعالیت
Aesthetics * زیبایی‌شناسی
Alienation * بیگانگی
Art هنر
Base * بنیاد
Capital * سرمایه
Capitalism سرمایه‌داری
Class طبقه
Class Consciousness آگاهی طبقاتی
Class Struggle * پیکار طبقاتی
Communism * کمونیسم
Concrete * مشخص
Consciousness * آگاهی
Contradiction تضاد
Crisis * بحران
Critic * نقادی
Critique of Political Economy نقد اقتصاد سیاسی
Determinacy * تعیین‌کنندگی
Dialectics * دیالکتیک
Dictatorship of Proletariat دیکتاتوری پرولتاریا
Division of Labour تقسیم کار
Economic and Social Formation صورت‌بندی اقتصادی ـ اجتماعی
Emancipation رهایی
Exploitation استثمار
Fetishism of Commodities * بت‌وارگیِ کالاها
Freedom * آزادی
Generic being * هستی نوعی
Historical action کنش تاریخی
History * تاریخ
Ideology * ایدئولوژی
Individual * فرد
Labour کار
Labour-Power * نیروی کار
Language * زبان

English	فارسی
Materialism	* ماتریالیسم
Means of production	ابزار تولید
Mode of production	* وجه تولید
Moral	* اخلاق
Nature	* طبیعت
Necessity	ضرورت
Need	* نیاز
Negation	نفی
Philosophy	* فلسفه
Politics	* سیاست
Power	* قدرت
Praxis	* پراکسیس
Production	* تولید
Productive forces	نیروهای تولید
Proletariat	پرولتاریا
Rationalism	* خردباوری
Realism	رئالیسم
Reality	* واقعیت
Reflection	بازتاب
Reification	شیی‌شدگی
Relations of Production	مناسبات تولید
Representation	* بازنمایی
Reproduction	بازتولید
Science	* علم
Self-alienation	از خود بیگانگی
Self-management	* خودگردانی
Social being	هستی اجتماعی
Socialism	سوسیالیسم
Species-being	هستی نوعی
State	دولت
Superstructure	فراساختار
Surplus labour	کار افزونه
Surplus-value	* ارزش افزونه
Tendentious Law	* قانون گرایشی
Theory	نظریه
Truth	حقیقت
Utopia	آرمان‌شهر
Value	ارزش

A Dictionary of
Marx's Philosophical Terms

by

Bâbak Ahmadi



First published 2003 by Nashr-e Markaz
5th printing 2013

Tehran-Iran
Email: info@nashr-e-markaz.com

Printed in Iran

واژه‌نامه از دو بخش اصلی شکل گرفته:

۱) مفاهیم اصلی فلسفه‌ی مارکس که بـه ترتیب الفبـایی آمده‌اند. ۷۳ مفهوم که در ۳۷ مقاله توضیح داده شده‌اند، و با دو نظام متفاوت ارجاع درونی مدخل‌ها امکان استفاده‌ی خواننده را بیشتر کرده‌اند.

۲) گاه‌نامه‌ای فلسـفی که کار فکری مارکس را در زمینه‌ی تاریخی آن قـرار داده و تـداوم کار او را در آثار متفکـران بعـدی از طریق سال‌های انتشار کتاب‌های آن‌ها، نمایان کرده است.

از کتاب‌های بابک احمدی با نشر مرکز

موسیقی‌شناسی فرهنگ تحلیلی مفاهیم

هایدگر و تاریخ هستی

هایدگر و پرسش بنیادین

مارکس و سیاست مدرن

حقیقت و زیبایی

کتاب تردید

آفرینش و آزادی

مدرنیته و اندیشه‌ی انتقادی

کار روشنفکری

معمای مدرنیته

رساله‌ی تاریخ

سارتر که می‌نوشت

از نشانه‌های تصویری تا متن



ISBN: 978-964-305-727-5





۷۹۰۰ تومان